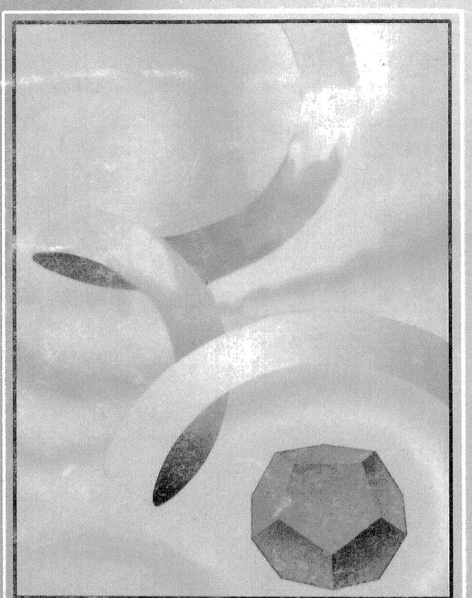
مكتبة الأسرة
1999

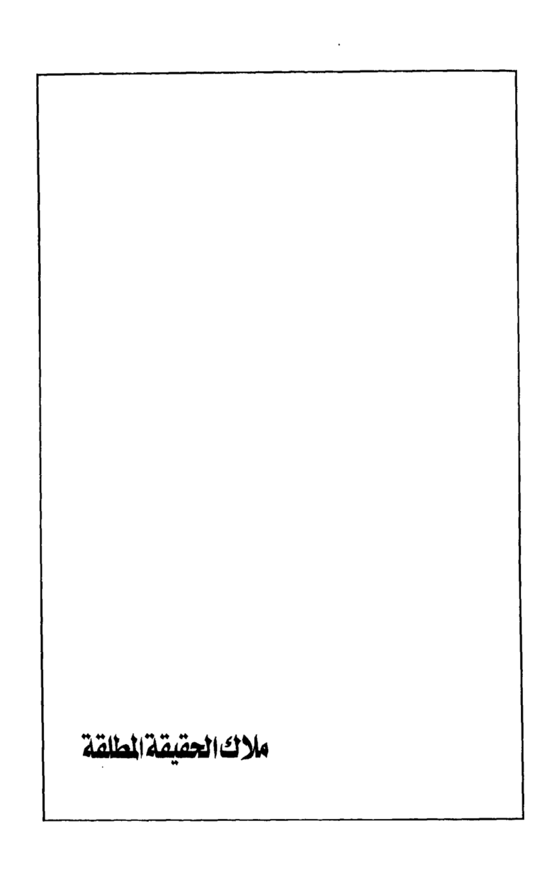
مهرجان القراءة للجميع
الأعمال الفكرية

مراد وهبة

مُلاكُ الحقيقة المُطلقة



لوحة للفنان: أحمد اللبيب


ملاك الحقيقة المطلقة

طبعة خاصة
تصدرها دار قباء
ضمن مشروع مكتبة الأسرة

ملاك الحقيقة المطلقة

د. مراد وهبه



مهرجان القراءة للجميع ٩٩

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

ملاك الحقيقة المطلقة

د. مراد وهبه

الجهات المشاركة:
جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
وزارة الثقافة
وزارة الإعلام
وزارة التعليم
وزارة التنمية الريفية
المجلس الأعلى للشباب والرياضة
التنفيذ : هيئة الكتاب

الغلاف
والإشراف الفنى:
الفنان: محمود الهندى
المشرف العام:
د. سمير سرحان

على سبيل التقديم

وتمضى قافلة «مكتبة الأسرة» طموحة منتصرة كل عام، وها هى تصدر لعامها السادس على التوالى برعاية كريمة من السيدة سوزان مبارك تحمل دائمًا كل ما يثرى الفكر والوجدان ... عام جديد ودورة جديدة واستمرار لإصدار روائع أعمال المعرفة الإنسانية العربية والعالمية فى تسع سلاسل فكرية وعلمية وإبداعية ودينية ومكتبة خاصة بالشباب. تطبع فى ملايين النسخ الذى يتلهفها شبابنا صباح كل يوم .. ومشروع جيل تقوده السيدة العظيمة سوزان مبارك التى تعمل ليل نهار من أجل مصر الأجمل والأروع والأعظم.

د. سمير سرحان

مدخل

هذا الكتاب جملة أبحاث أُلقيت فى ندوات محلية وإقليمية، أو فى مؤتمرات دولية أو عالمية، أو نُشرت فى مجلات. والكتاب قسمان: أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الإنجليزية أو الفرنسية.

وفى عام ١٩٨٤ أصدر الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية الجزء الثانى من سلسلة «فلاسفة ينقدون أنفسهم»(*) وكنت واحداً من هؤلاء. وأعتقد أن مانشرته فى ذلك الزمان يصلح موجزاً لما ورد فى هذا الكتاب من أفكار ونظريات. وأنا هنا أترجمه إلى اللغة العربية:

إن الإنسان بطبيعته حيوان مبدع. ولهذا فأن نفهم معنى كوننا بشراً يعنى أن الإبداع هو المركز. ومع ذلك فإن المنطق الصورى، حتى الآن، عاجز عن إلقاء الضوء على العملية الإبداعية وذلك لسببين:

السبب الأول: أن المنطق الصورى أدى دوراً هاماً فى القضاء على الوظيفة الإبداعية للعقل استناداً إلى مبدأ عدم التناقض الذى أصبح معياراً مطلقاً للحقيقة. ومن هذه الزاوية فإن القول بأن نظرية علمية ما هى على صواب يعنى أن التفكير فى نقيضها ممتنع.

والسبب الثانى: أن ذلك المنطق قد حصر العقل فى مجال الحجة، والحجة تفترض أننا على علم بما نريد من الآخر أن يقتنع به. ومن ثم فإن الحجة تحصر

(*) André Mercier (ed.), Philosophes Critiques d'Eux-Mêmes, Peter Lang, 1984.

العقل فى العلاقة القائمة بين الإنسان والآخر وليس بين الإنسان والطبيعة.

وأصل الحضارة كاشف لنا عن السمة الأساسية للعقل وأعنى بها «إبداع» التكنيك الزراعى. فقد كان من شأن هذا الإبداع أن أحال علاقة الإنسان بالطبيعة من كونها أفقية، فى عصر الصيد، إلى كونها رأسية. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن العقل يتجاوز الكون، وهذه المجاوزة تعنى أنسنة الكون وذلك بتغييره. والعقل، بهذا المعنى، يرفض مذهب الموضوعية الآلية الذى يزعم أن العلم مجرد وصف لواقع موضوعى، كما يرفض مذهب الأنا وحدية الذى يرى أن الكون مجرد إبداع من العقل. الرفض الأول مردود إلى عجز العقل عن مجاوزة الواقع، أما الرفض الثانى فهو مردود إلى افتراض أن العقل سابق على الواقع. وفى الحالتين معاً العقل ليس ملتزماً بتغيير الواقع. فالتغيير محال فى مذهب الموضوعية الآلية، لأن العقل، فى هذا المذهب، موضوع من موضوعات الواقع، ومن ثم فالواقع هو الذى يغيّر ذاته بذاته. وكذلك مذهب الأنا وحدية، إذ هو يقف على الضد من مفهوم تغيير الواقع، لأن تغيير واقع وهمى أمر محال. ولهذا فإن التغيير الحق للواقع ليس وارداً لدى مفهوم العقل عند المذهبين. إن التغيير ليس ممكناً إلا إذا اعترفنا.

ومن هذه الزاوية نقول إن العلم ليس وصفاً للواقع، وإنما هو تأويل للواقع. بيد أن هذا التأويل له علاقة بالممارسة العملية بالمعنى الماركسى، أى البراكسيس. وبذلك يمكن تعريف العقل بأنه ملكة التأويل العملى الترانسندنتالى. وهذا التعريف يعنى أن ثمة علاقة جوهرية بين العقل والثورة إذا كنا نعنى بالثورة التغيير الراديكالى للواقع. ومن ثم فإن العقل من حيث هو مبدع فهو ثورى. بيد أن هذا الوضع لم يكن كذلك على الدوام. ففى قديم الزمان كانت الأسطورة هى المبدأ المحورى، ولهذا فإنها قد اكتسبت سلطة مطلقة فى أمور العلم وكذلك فى أمور الأخلاق. ولكن من جهة أخرى فإن تاريخ الحضارة يبين لنا كيفية تحرير العقل للإنسان من أساطير الحضارة الزراعية. وكان الإغريق هم أول من حوّلوا الميثوس إلى اللوغوس. ومنذ ذلك الزمان وحتى الآن فإن خيط العقلانية ليس دائماً على مايرام، ولكنه كان من الممكن أن يكون

على مايرام. لم يكن كذلك فى الحضارة الإقطاعية فى العصر الوسيط حيث كان الإنسان محبوساً فى نسق دينى مغلق. ومع الثورة الفرنسية تحول هذا المذهب المغلق إلى مذهب علمانى مفتوح. ورويداً رويداً تحول هذا المذهب المفتوح إلى مذهب مغلق بسب بزوغ الاحتكار والاستعمار، وبالتالى كان لابد من ظهور مذهب اشتراكى مفتوح.

وأيّا كان الأمر فإن هذا التطور الإنسانى يدلل على أن الإنسان باحث عن «إيّة» يعقبها نفى لهذه الـ «إيّة»، أى يعقبها «لا ـ إيّة». واللا هنا نافية لـ إيّة قد تمطلقت وبذلك تفقد مطلقيتها فتتسم بالنسبية من أجل تأسيس «إيّة جديدة» هى فى الطريق أيضاً إلى التمطلق. والـ «إيّة الجديدة» متضمنة فى «اللا ـ إيّة». ومعنى ذلك أن هذا الثالوث ينطوى على علاقة جدلية بين المطلق والنسبى. بيد أن هذه العلاقة الجدلية لاتتسم بالمثالية، لأنها إذا كانت كذلك فإنها تفضى إلى القول بصراع إيّات بمعزل عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية.

بيد أن الإنسان فى إمكانه تجنب هذا الثالوث إذا نُظر إليه على أنه غاية فى ذاته. وهو أمر لايتحقق إلا إذا أصبح الإنسان كائناً كونياً يغزو الكون فيحقق مايمكن تسميته بالوعى الكونى.

وإرهاصاً لبزوغ هذا الوعى الكونى ثمة أمور جوهرية ثلاثة:

١ ـ سلطان اللوغوس وهو مسئولية الثورة العلمية والتكنولوجية.

٢ ـ القضاء على الطبقات الاجتماعية من حيث أنها علة مبدأ القسمة الثنائية المهيمن على المجتمعات الطبقية منذ الحضارة الزراعية.

٣ ـ وحدة المعرفة كتجسيد لوحدة الكون إذا كنا نقصد بالوحدة وحدة الطبيعة والإنسان. بيد أن وحدة المعرفة لن تتم إلا بتأسيس علم ثلاثى يوحّد بين الفزياء والسياسة والفلسفة.

والآن ثمة أمر مقرر وهو أن مكتشفات العلوم الطبيعية والرياضية يمكن أن تُرد إلى مبادىء الفزياء. أما السياسة فهى تعنى أن عقلانية الإنسان مردودة إلى كونه

كائناً اجتماعياً، وكونه كذلك يعنى أنه، فى الوقت نفسه، كائن سياسى. والفزياء ملتصقة بالسلطة السياسية بطريقة جديدة كل الجدة إلى الحد الذى تكون فيه علة بزوغ مايمكن تسميته بالفزيائى السياسى. وهذه الملاصقة هى تدريب على التوحيد. بيد أنها ليست كافية لصياغة رؤية كونية، ذلك أن هذه الرؤية هى من شأن الكسموجونيا والفيلسوف، فى هذه الحالة، هو كسموجونى.

هذا هو بالضبط ما أخذته على عاتقى لصياغة رؤيتى الفلسفية، أى اقتفاء صعود وسقوط الـ إيّات، أو اقتفاء تاريخ الفلسفة من حيث هو صراع مطلقات، أو بالأدق، العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى، أو بين المذاهب المغلقة والمذاهب المفتوحة. وهذه هى التوليفة السائدة فى تاريخ الفلسفة صوّرتها فى كتابين: «المذهب فى فلسفة برجسون» (١٩٦٠) و«قصة الفلسفة» (١٩٦٨). وقد أفضى ذلك إلى إعادة بناء الفلسفة من حيث هى علم الكون ولكن ليس بالمعنى اليونانى القديم بل بمنظور جديد تكون فيه الفلسفة متحركة، أى تأسيس علم جديد هو «العلم الثلاثى» الذى أزمع تأسيسه فى مستقبل الأيام.

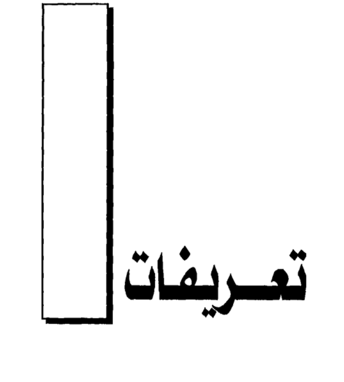
خلاصة القول أن الفكرة المحورية فى فلسفتى هى النضال ضد الروح الدوجماطيقية. وفقدان الثقة فى الدوجماطيقية هى التى تفسر انبهارى بمذهب برجسون لفترة طويلة من الزمان، أى فى الخمسينيات عندما بدأت الانشغال بمشكلة بناء المذاهب. فقد بذل برجسون جهداً بارزاً فى المحافظة على اللادوجماطيقية وذلك بتأسيس مذهب مفتوح.

ومنذ ذلك التاريخ وأنا أربط بين المذهب والنظام الاجتماعى. وفى إيجاز يمكن القول بأننى قد اكتشفت بنّائى المذاهب، فى تاريخ الفكر الإنسانى، وهم إما مبررون للوضع القائم أو ممهدون لوضع قادم يستند إلى مذهب مفتوح.

ومن هذا المؤتمر الفلسفى الأول الأفروآسيوى نشأ «المؤتمر الفلسفى الإسلامى الأول» الذى عقدته فى القاهرة فى عام ١٩٧٩ تحت عنوان «الإسلام والحضارة»

لمعالجة العلاقة بين المجتمعات الصناعية العلمانية الحديثة والمجتمعات الإسلامية اللاصناعية واللاعلمانية وذلك بإثارة مسألة العلمانية من حيث هى نتاج الإصلاح الدينى.

أما عن تشاؤمى وتفاؤلى مما قمت به فجوابى أننى كمفكر أفروآسيوى فأنا متشائم ولكنى كمناضل فأنا متفائل.



تعـريفات

ما العقلانيــــــة؟ (*)

العقلانية مـذهب فلسفى يدور على أن للعقل وجوداً قائمـاً بذاته، وأن هذا العقل قادر على تعقل الوجود، وعلى أن يكون مـرشداً أخلاقياً للإنســان. ومن ثم فهذا المذهب يدور على محاور ثلاثة: نظرية المعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق.

العقلانية من حيث هى نظرية المعرفة تفرق بين نوعين من الحقائق: حقائق تجريبية وحقائق عقلية. الحقائق التجريبية ممكنة وجزئية ونسبية، ومصدرها الإدراك الحسى. أما الحقائق العقلية فهى ضــرورية وكلية ومطلقــة، ومســتقلة عن الإدراك الحـسى، والإنسان أياً كـان قادر على إدراكها. ومـحاورة «مينون» لأفلاطون تلتـزم العقلانية للتـدليل على السمة الأبدية للحقـيقة حيث يطلب سقراط من أحد خدام مينون، وهو عبـد صغير، حل مسألة هندسية، مع أنه لم يدرس العلوم الرياضية، فيوفق العبد فى حلها، وذلك بتذكر معارف كانت كامنة فى عقله.

وفى الفلسفـة الإسلامـية يُتخـذ ابن رشد دليلاً على العـقلانية فـىّ مجال العـلاقة بين الشريعة والحكمـة. فهو يحدد هذه العـلاقة فى ضوء نظريته عن المعـرفة. إذ هو يفرق بين ثلاثة أنواع من المعرفة: خطابية، وجدلية، وبرهانية، وأدقها البرهانية لأنها تبدأ من المبادىء الأولية للعقل، وهى واضحة بـذاتها، ويستنتج منها ـ من القياسات الدقيـقة المرتبطة بعضها البعض ارتباطـاً وثيقاً ـ نتائج تشتـرك فى الوضوح والبداهة، وفى يقين المـقدمات. وطريق البرهان هو طريق الحكمـة إذ «الحكمة هى فى النظر إلى الأشياء بحسب مـا تقتضيه طبـيعة البرهان». (١)

وفى الفلسفة الحديثة يعد ديكارت مؤسس العقلانية بلا منازع. فهو يقرر أن العقل واحد عند بنى البشر أجمعين فهو الشىء الوحيد الذى يجعلنا أناسى، ويميزنا عن العجماوات. وما منشأ الآراء المتباينة سوى تباين الطرق فى استخدام العقل[٢].

ومع ذلك فإن ديكارت يحدد الطرق أو المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة. ولهذا المنهج أربع قواعد، أهمها القاعدة الأولى، وتنص على «ألا أسلم شيئا إلا أن أعلم أنه حق». والعلم الذى يعنيه هو الإدراك بالحدس الذى من شأنه أن أتبين أى الأفكار واضح، وأيها غامض. الفكرة الواضحة صادقة ويقابلها موضوع، أما الفكرة الغامضة فانفعال ذاتى. وهذا يعنى أن العالم الخارجى لا يُعلم إلا بعد أفكارى وعلى مثالها. ومن ثم فالرياضيات والطبيعيات علوم استنباطية من حيث أن قضاياها يمكن استدلالها من عدد قليل من المبادىء الأولية، ثم هى قبلية من حيث أن هذه المبادىء ليست مستمدة من التجربة، وإنما من العقل. وقد يكون لكل علم مبادىء خاصة به لا ترد إلى مبادىء علم آخر. وقد تكون مبادىء العلوم برمتها مردودة، فى نهاية المطاف، إلى معانى عامة مشتركة، وفى هذه الحالة تتحقق وحدة العلم. وقد كانت هذه الوحدة حلم ديكارت. فقد كان يبحث عن المبادىء أو العلل الأولى لكل ما هو موجود، أو ممكن الوجود، فى هذا العالم. ثم يستنبط من هذه المبادىء جملة الحقائق العلمية بمعونة سلسلة من الاستدلالات البسيطة التى يستعين بها علماء الهندسة للوصول إلى استدلالات أشد تعقيداً.

وتأسيساً على ذلك فإن العقلانية لا تقف عند حد الرياضيات والطبيعيات، وإنما تتجاوزها إلى الإنسانيات. يقول ليبنتز فى مقدمة كتابه «محاولات جديدة فى الفهم الإنسانى» (١٧٠١ ـ ١٧٠٩) يبدو أن الحقائق الضرورية التى نعثر عليها فى الرياضيات الخالصة، وعلى الأخص فى الحساب والهندسة، ينبغى أن تكون لها مبادىء لا تستند فى البرهنة عليها إلى الأمثلة، وبالتالى لا تستند إلى شهادة الحواس. والمنطق، ومعه الميتافيزيقا، يكوّن علم اللاهوت الطبيعى، والأخلاق تكوّن علم القانون الطبيعى. وهذان العلمان مفعمان بمثل هذه الحقائق الضرورية التى نستدل عليها بمبادىء جوانية نسميها فطرية.[٣]

وقد طغت النزعة الفطرية على العقلانية إلى الحد الذى فيه ارتبطت المثالية بالعقلانية، باعتبار أن الفكرة المحورية للمثالية أن المعرفة فعل باطن يصدر عن العارف. ومتى كانت هذه طبيعة المعرفة فهى لا تقع إلا على موضوع باطن، فلا يسع العارف أن يعرف غير ذاته، ولا يسعه أن يهرب إلى خارج لكى يعرف موضوعاً خارجياً. فإنه من التناقض أن تكون المعرفة فعلاً باطناً وتدرك شيئاً خارجياً. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن ديكارت هو أول عقلانى يُظهر المثالية مذهباً واضح المعالم. لم يلجأ، مثل أفلاطون، إلى أسطورة وجود مسبق للنفس فى عالم معقول لتبرير عقلانية مذهبه بل اكتفى بالاعتقاد بأن النفس مشتملة على معان غريزية أو فطرية بسيطة أولية، ومن ثمة واضحة ومتميزة، تؤلف منها أشياء كثيرة، ومن الأشياء عوالم كثيرة، فلا نحتاج إلى التجربة إلا لنعلم أى عالم هو موجود فعلاً. فهى مستكفية بذاتها، مستغنية عن الطبيعة فى إقامة العلم الطبيعى.

وأية نظرية للمعرفة من شأنها أن تثير مشكلات ميتافيزيقية. وكل مشكلة ميتافيزيقية لها أكثر من حل. فإذا قلنا عن نظرية للمعرفة إنها عقلانية فثمة نوع من الميتافزيقا يمكن أن يقال عنه إنه عقلانى. وأول قضية ميتافزيقية هى قضية العقل عند أفلاطون، والعقل عنده ذاكرة. ذلك أن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت فى صحبة الآلهة، تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليس لها لون ولاشكل، ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن. فهى إذا أدركت أشباح المُثُل بالحواس «تذكرت» المُثُل، ولهذا يقول أفلاطون: «إن العلم ذكر والجهل نسيان». والعقل عند الرواقيين هو قانون العالم، والعالم إلهى بالنار، ولهذا فالعقل هو قانون النار، بموجبه وقعت الأحدث الماضية، وتقع الأحداث الحاضرة، وستقع الأحداث المستقبلية. وعندما يذكر الرواقيون العناية الإلهية فهم يريدون بها تلك الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات والجزئيات. والعقل، عند المسيحيين، جوهر روحى بسيط ويلزم من روحانيته أنه خالد، بل إنه خالد أيضاً من حيث إنه يدرك الوجود على الإطلاق. وهو من حيث هو كذلك ينزع بطبعه إلى الوجود دائماً. ولا يجوز أن يذهب النزوع الطبيعى سدى، فالعقل إذن يبقى بعد فساد الجسم. أما أتباع الفيلسوف الإسلامى ابن رشد فيقولون إنه ليس هناك سوى عقل مفارق واحد للجميع هو العقل الفعال، عقل فلك القمر. والمعقولات موجودة

فى هذا العقل، الأمر الذى يفترض أن الإحساس لا يعدو كونه فرصةأو مناسبة للتعقل، وأن المعقولات موجودة بالفعل سواء فى أنفسنا أو فى عقل أعلى.

أما فلاسفة التنوير، فى القرن الثامن عشر، فيمكن إيجاز رأيهم فى العقل بما جاء فى كتاب كوندرسيه بعنوان «صورة تاريخية عن العقل الإنسانى» يدور على ثلاثة ألفاظ: العقل، والتسامح، والإنسانية، وعلى تسع مراحل تعبر عن التقدم التاريخى للبشرية مضافاً إليها مرحلة عاشرة تصور آمال كوندرسيه فى المستقبل. وأورد هنا ترجمة لجزء مما كتبه عن المرحلة التاسعة: «لقد تابعنا العقل الإنسانى وهو ينمو نمواً بطيئاً بفعل التقدم الطبيعى للحضارة، وراقبنا الخرافة وهى تتحكم فى العقل فتفسده، وكذلك الطغيان وهو يضعف العقل فيميته بفعل البؤس والخوف. وقد رأينا العقل وهو ينزع عنه القيود فيتحرر من جزء من كل ، ثم يمضى وقته فى استعادة قوته مهيئاً نفسه للحظة التحرر. وعلينا دراسة المرحلة التى يتحرر فيها العقل تماماً من قيوده. وإذا علقت به آثار هذه القيود فعليه أن يحرر نفسه منها رويداً رويداً. وإذا قدر له أن يتقدم بلا عوائق فستظل عقبة وحيدة فى طريقه، وهى العقبة التى تكمن فى كل لحظة تقدم، بحكم أنها الإفراز الحتمى من العقل، أو بالأحرى من العلاقة بين وسائل استكشافنا للحقيقة ومقاومة جهدنا.

إن التعصب الدينى هو الذى دفع سبع مقاطعات بلجيكية إلى التحرر من طغيان أسبانيا، وتكوين جمهورية فدرالية. والتعصب الدينى وحده هو الذى أيقظ روح الحرية الإنجليزية التى أزهقتها حرب أهلية دموية فتجسدت فى دستور كان موضع إعجاب الفلاسفة. وأخيراً فإن الاضطهاد الدينى قد حث الأمة السويدية على استعادة جزءمن حقوقها».(٤)

ويمكن القول أيضاً أن التعصب الدينى هو الذى دفع فلاسفة التنوير إلى إعلاء سلطان العقل؛ بمعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. وقد عبر كانط عن هذا السلطان فى مقاله المنشور عام ١٧٨٤ «جواب عن سؤال: ما التنوير» نترجم جزءاً منه لأهميته التاريخية.

«التنوير هجرة الإنسان من اللارشد، واللارشد علة هذه الهجرة، وهو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الإنسان ذاته، هذا إذا

لم يكن سببه نقص فى العقل، وإنما نقص فى التصميم والجرأة على إعمال العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئاً فى إعمال عقلك. . هذا هو شعار التنوير. فالكسل والجبن هما السببان فى بقاء معظم البشر فى حالة اللارشد طوال حياتهم، مع أن الطبيعة قد حررتهم من الاعتماد على الآخرين. بل هما السببان فى تسهيل الأمر للآخرين. إنه يطيب لنا أن نكون من غير الراشدين، بل يطيب لنا أن يكون الكتاب بديلاً عن عقلى، والكاهن بديلاً عن وعيى، والطبيب مرشداً لما ينبغى تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير إذا كان فى مقدورى شراؤه، فالآخر كفيل بتوفير جهدى. إن الغالبية العظمى من البشر «ومن بينهم الجنس اللطيف بأكمله» تدرك أن الطريق إلى الرشد ليس فقط وعراً بل محفوفاً بالمخاطر. ولهذا السبب فإن هؤلاء الأوصياء فد تكفلوا برعايتهم رعاية جمة، وحذورهم من الاعتماد على أنفسهم، وذلك بعد إحالتهم إلى أغبياء. ومنعوا هذه الكائنات المسالمة من ترك المشايات التى اعتادوا استخدامها. ومع ذلك فالخطر ليس داهماً. فهم سرعان ما يقعون على الأرض، ويتعلمون كيف يمشون. ولكن إذا ما حدث ذلك مرة واحدة فإنه كفيل بإدخال الفزع وتثبيط الهمة من إعادة المحاولة. ومن ثم فإنه من العسير على الإنسان العثور على مخرج من اللارشد الذى يتحول إلى شىء من الغريزة الطبيعية، بل يصبح اللارشد محبباً إلى الإنسان، ومن ثم يكون غير مؤهل لإعمال عقله، لأنه حرم من محاولة إعماله. فثمة قواعد وصيغ معينة، وأدوات آلية للممارسة السياسية لمواهب الإنسان الطبيعية، وهى حجر الزاوية لهذا اللارشد. فلن يكون فى مقدوره إلا أن يقفز قفزة لا تخلو من المخاطر فوق فجوة ضئيلة لأنه لم يتدرب على مثل هذه الحركة الحرة، ولهذا فثمة نفر من البشر كان قادراً على تحرير نفسه من اللارشد، وعلى السير قدماً بخطى ثابتة، وذلك بمجهود ذاتى.

وينبغى هنا أن نلفت النظر إلى أن العامة، التى كانت قد خضعت للأوصياء فيما مضى، تفرض على هؤلاء الأوصياء ممارسة تحكمهم، وذلك إذا استثار العامة بعض الأوصياء العاجزين عن التنوير. وهذا نوع من سوء الطوية له أضراره، بل نوع من الانتقام تمارسه العامة إزاء من أقام نفسه وصياً عليهم. ومن ثم فاستنارة الأمة عملية بطيئة. . إن الثورة قد

تسقط طاغية، ولكنها لا تستطيع أن تغير أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك، فإن الثورة قد تولّد سوء طوية تكبل الدهماء.

إن التنوير ليس فى حاجة إلا إلى الحرية. وأفضل الحريات الخالية من الضرر هى تلك التى تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان فى جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادى قائلة: لا تفكر - يقول الضابط لا تفكر بل تدرب، ويقول الممول لا تفكر بل ادفع، ويقول الكاهن لا تفكر بل آمن. «ولكن ثمة سيد واحد فى العالم ينادى قائلا: فكر كما تشاء، وفيما تشاء، ولكن أطع. ومعنى ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ما القيد الذى يعرقل التنوير؟ بل ما الذى لا يقيد التنوير؟ جوابى على النحو الآتى: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هى التى تنير البشر. أما الاستخدام الخاص فقد يكون مفيداً إلى حد ما، ولكنه لن يكون مانعاً من تقدم التنوير. وأعنى بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة إلى القراء جميعاً، وأعنى بالاستخدام الخاص استخدام الإنسان لعقله فى وظيفته المدنية».

أما العقلانية من حيث هى أخلاق فهى تدور على سلطان العقل المطلق بلا منازع. فكل ما ليس عقلانياً هو غير معقول، وكل ما هو غير معقول ينبغى حذفه. وكل اعتقاد مهما بلغ قيمة ما ينطوى عليه من تراث هو فى عداد الخرافة إذا أُخذ بمقياس العقل الصريح. ولهذا فإن التنظيم العقلانى للإنسانية ينبغى أن يكون خاضعاً للعقل. وهذه هى يوتوبيا دالامبير، وديدرو، وكوندرسيه، وفولتير، والأنسيكلوبيديين.

وحيث أن الإنسان عقلانى بالفطرة، وأن معياره للتفرقة بين الخير والشر يستند إلى الأنوار الطبيعية فهو إذن خيرٌ بالفطرة. وإذا ما ارتكب شراً فعلينا أن نبحث عن أسبابه فى غير الإنسان. وحيث أن العقلانية تنكر الوراثة والتراث فالأفراد متساوون فيما بينهم بالفطرة. وإذا لم يكونوا متساوين فهذا مردود إلى تباين التعليم الذى يفضى إلى منح الامتيازات للبعض دون الآخر. يقول هلفسيوس فى كتابه «عن الروح»: «إن العقل والعبقرية والفضيلة من نتاج التعليم، فما نحن عليه مردود إلى التعليم».

ويرد برودون نظرية المساواة إلى أساسها الأنطولوجى، إذ يقول: «الإنسان مساو لأخيه الإنسان بالطبيعة.. وإذا كان ثمة فارق بينهما فليس ذلك ناشئاً من الفكر المبدع الذى

منحهما الوجود والصورة، وإنما هو ناشيء من ظروف خارجية نشأ فيها الأفراد وترعرعوا».

وإذا كان التعليم مؤثراً فى الأفـراد فالتشريع مؤثر فى الشعـوب. وكل منهما السبب فى تميز شعب عن آخر.

يقول هلفسيوس: «إن لكل أمة رؤيتها الخاصة التى تشكل خاصيتها، وهذه الخاصية لدى كل شعب. إما أن تتغير فـجأة. وإما أن تتغير تدريجياً، وفقا للتـغييرات التى تحدث لشكل الحكومة، وبالتالى للتعليم العام. وكل حكومة تمنح أمتها خاصية سامية أو رديئة. إن غياب المساواة ليس خطأ الطبيعة وإنما خطأ السياسـة الغبية التى تسمح للحاكم أن تكون سلطته فى خدمة منافعه الخاصة. ومعنى ذلك أيضاً أن التشريع الجيد هو أساس الأخلاق الطيبة».[٥]

وفى نهـاية المطاف ينبغى التنويه بعـدم الخلط بين العقـلانية والعلم الوضـعى، ذلك أن الرؤية العقـلانية رؤية قبليـة واستنباطيـة للكون والمجتمع. أمـا العلم الوضعى فيـستند إلى التجربة فى الكشف عن القوانين التى تحكم الظواهر الفيـزيقية والأخلاقية، وإلى الإفادة من هذه القوانين فى تحسين ظروف البـيئة الطبيعية والاجتمـاعية. وفى هذا الإطار يستند العلم الوضعى إلى مبدأ بيكون: «التحكم فى الطبيعة لا يتحقق إلا بالسيطرة عليها».

ما العلمانية؟ (*)

أصل العلمانية واحد فى اللغة العربية كما فى اللغة الأجنبية. فى اللغة العربية لفظ «عَلْمانية» مشتق من «عَلْم» أى العالَم. وفى اللغة الأجنبية مشتق من اللفظ اللاتينى saeculum أى «العالم». ولكن ثمة لفظ آخر لاتينى يعنى العالَم هو mundus. والفارق بين اللفظين اللاتينيين أن لفظ saeculum ينطوى على الزمان، أما لفظ mundus فينطوى على المكان، وهو لهذا يعنى باللاتينية أيضا لفظ cosmos أى الكون أو الجمال والنظام.

لفظ saeculum يعنى إذن أن العالَم متزمن بالزمان، أى أن له تاريخاً. أما لفظ mundus فهو يعنى أن التغير حادث فى العالم، وليس حادثاً لـ العالم، وبالتالى فالعالم ثابت وليس له تاريخ. وبهذا المعنى فان لفظ saeculum ترجمة للفظ اليونانى oeon ومعناه العصر أو الفترة الزمنية.

وهذه الازدواجية فى اللغة اللاتينية قد أفضت إلى مشكلة لاهوتية وهى الخلاف الحاد بين الرؤية المكانية للوجود عند اليونان، والرؤية الزمانية عند العبرانيين. فالعالم، عند اليونان، موجود فى مكان، والأحداث تمر فى داخل العالم، ولكن لاشىء يحدث لـ العالم. ومن ثم فليس لديهم تاريخ للعالم. أما عند العبرانيين فالعالم، فى جوهره، تاريخ، أى أن العالم متزمن.

هذا التناقص بين اليونانيين والعبرانيين فى مفهوم العالم قد تم رفعه فى العصر الوسيط وذلك بتقديم العالم المكانى أو الدينى على العالم التاريخى أو العلمانى. وأصبح لفظ

علمانى محصوراً فى معنى ضيق، إذ أُطلق علـى الكاهن الدينى الذى يتحمل مسئولية ادارة إيبارشية، فيقال، فى هذه الحالة، إن الكاهن قد تعلمن Secularized. ثم اتسع استخدام اللفظ عندما استقل الامبراطور عن بابا روما، وتجـسد الانفصال بين ما هو روحانى وما هو علمانى فى مؤسسات فانتقلت بعض المسئـوليات من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية. وسُمى هذا الانتقال بـ «العلمـانية». بيد أن هذا الانتقال كان، فى جـوهره، تعبيراً عن نقلة فكرية يمكن تحديدها بعـام ١٥٤٣، وهو العام الذى صدر فـيه كتاب العـالم الفلكى كوبر نيكوس وعنوانه «فى الحركات السماوية»، والذى جاءته نسخة مطبوعة منه وهو على فراش الموت. لم يعد فيه الانسان مركز الكون، ولم يعد الكون يدور على الانسان. فقد ورد، فى هذا الكتاب، أن بقاء أكبر الأجرام ثابتاً (الشمس) على حين تتحرك حوله الأجرام الصغرى أفضل من دوران الأجسام جـميعا حول الأرض، لأننا إذا افترضنا الأرض مـتحركة، وهى المكان الذى نشاهد منه الحركات السماوية حصلنا على صورة للعالم أبسط من الصورة المبنية على افتـراض الأجرام السماوية هى المتـحركة. وفى ٥ مارس ١٦١٦ قرر ديوان الـفهرست (محكمة التفـتيش) تحريم كتاب كوبرنيكوس ما لم يُصحح. ثم جـاء جليليو وأعلن انحيازه لنظرية كوبرنيكوس. وفى عام ١٦٣٢ ذاع كتابه المشهور «حوار حول أهم نسقين فى العالم» الذى يدحض فـيه نـسق بطليمـوس، ويدعـو إلى نسق كـوبرنيكوس، فـصودر الكتـاب، واستدعى جليليـو إلى روما للمثول أمام ديوان التـفتيش لمحاكمتـه فأنكر وأقسم وهو راكع على ركبتيـه، ثم وقع بامضائه على صيغة الانكار والقسم. ويروى أنه بعـد التوقيع ضرب الأرض برجله وقال «ومع ذلك فهى تدور».

بيد أن الفكر العلمانى لم يقف عند حد الثورة العلمـية بل تجاوزه إلى الثورة الدينية التى سمـيت بـ «الاصلاح الدينى». والاصـلاح الدينى يعنى الفحص الحـر للانجيل، أى تأويل النص الدينى من غير معونة من سلطة دينية. ولوثر هو رائد هذا الاصلاح. يقول: «يرغب الرومانيـون فى أن يكونوا هم وحدهم المتحكمـين فى الكتاب المقدس مع أنهم لم يتـعلموا شيئا من الأنجيل فى حياتهم العامـرة. وهم يفترضون أنهم هم وحدهم أصحاب السلطان. ويتلاعبون أمامـنا بالألفاظ فى غير ماخجل أو وجل، فى محاولة لاقناعنا بأن الـبابا معصوم

من الخطأ فى أمور الايمان. . . واذا كان ما يدعونه حقا فما الحاجة إلى الكتاب المقدس؟ وما نفعه؟ . . . ولهذا فإن دعواهم بأن البابا وحده هو الذى يفسر الانجيل خرافة مثيرة للغضب». [1]

يبين من النص السابق أن تأويل الانجيل من حق أى انسان، ومن ثم فالدوجماطيقية ممتنعة، ومع امتناعها لايحق لأحد أن يتهم الآخر بالهرطقة أو الكفر. وتأسيسا على ذلك تعددت المدارس اللاهوتية إلى الحد الذى أفضى إلى نشأة علم لاهوت علمانى، وعلم لاهوت الحادى من داخل المؤسسة الدينية.

بل إن الفكر العلمانى تجاوز الحد العلمى والدينى إلى الحد السياسى بريادة مكيافلى. وفكرته المحورية تدور على أن السياسة لا تستند إلى قيم دينية أو قيم أخلاقية مطلقة، وإنما إلى المصلحة والمنفعة.

وفى روسيا بزغت العلمانية فى نهاية القرن الخامس عشر فى عهد ايفان الثالث، ونضجت فى عهد بطرس الأكبر، إذ فقد الثقة فى رجال الدين المسيحى. فبعد موت البطريرك أدريان عارض بطرس الأكبر اجراء انتخاب لاختيار بطريرك جديد، فعين مجلسا لادارة الكنيسة التى خضعت لسيادته. وحلت ايديولوجيا جديدة محل الايديولوجيا الكنسية، تحتقر الأساليب القديمة فى العادات والأفكار، والسخرية من التراث، والدفاع عن الابداع، والاصلاح الجزئى، ونقد النظام الاجتماعى، وتوقير ما هو طبيعى.

وإثر بزوغ هذه الثقافة العلمانية تأزم الوعى الكنسى، وكان الخروج من الأزمة هو الكشف عن طريق جديد للنشاط الكنسى سُمى بـ «العلمانية» فى اطار الوعى الكنسى بمقتضاه اغتربت الكنيسة عن الدولة، وانحصر مجال الكنيسة فى مجال الحياة الجوانية للفرد.

وفى إطار هذا الوعى الجديد أسس سكافارودنا فلسفة مسيحية علمانية. كان عضواً فى الكنيسة ولكنه كان حراً فى تفكيره. رفض التفسير الحرفى للانجيل، وانحاز للتأويل الرمزى فانتهى إلى وحدة الوجود. ومن وحدة الوجود انتهى إلى إنكار الثنائيات المتضادة (الخير

والشر، الحياة والموت. . .). فهذه الثنائيات قائمة فى مجال التجربة، ولكنها لاتنطوى على أى معنى ميتافزيقى، بمعنى أن هذه المتناقضات التجريبية تنحل وتتلاشى فى المجال الصوفى. بيد أن الثقافة العلمانية خارج الكنيسة كانت أقوى وأشد، ومن روادها تاتيشف. نقطة البداية، عنده، علمنة الحياة، أى تحريرها من السلطة الكنسية، ومعارضة الله بالكنيسة، ذلك أن الكنيسة تحرم الانسان مما يحلله القانون الالهى. ولهذا يرى تاتيشف ضرورة اذعان الكنيسة للدولة، وعندئذ يمكن تحقيق استقلال الحياة العلمانية التى تستند إلى تبزغ القانون الطبيعى.(٢)

وقد انعكس تأثير العلمانية على اللاهوت المسيحى، فاذا بأواخر الخمسينيات من القرن العشرين تبزغ حركة لاهوتية جديدة تُسمى بـ «اللاهوت العلمانى». ومن روادها توماس التيزر ووليم هاملتون وجبريل فاهانيان. وبزوغ هذا اللاهوت العلمانى مردود إلى سببين: إلى الثورة العلمية والتكنولوجية، وإلى رفض تقبل أى عناصر خفية فى الوجود الانسانى على النحو الذى تتقبله المسيحية التقليدية.

وقد واكب هذا البزوغ للاهوت العلمانى رفض الفصل بين ما هو مقدس وما هو علمانى، أو بالأدق تكييف المقدس للعلمانى بدعوى أن فعل الله محايث فى المجال الاقتصادى كما هو محايث فى المجال الكنسى.

وفى عام ١٩٦٦ نشر توماس التيزر مع وليم هاملتون كتاباً بعنوان «اللاهوت الراديكالى وموت الله». .وعنوان الكتاب قد يوحى بأن الله قد مات فعلاً، ولكن المقصود هو أن الله قد مات فى زماننا، وفى تاريخنا، وفى وجودنا. وفى رأيهما أن هذا هو ما تصوره نيتشه فى القرن التاسع عشر عندما أعلن فى كتابه «هكذا تكلم زرادشت» أن الله قد مات.

بيد أن التيزر قد ذهب إلى أبعد من ذلك فتصور أن المفهوم التقليدى عن الله من حيث أنه منفصل عن الكون المخلوق هو مفهوم مؤقت، وأنه مجرد اسقاط للاغتراب الذى يعانى منه الانسان. وقد آن الآوان لتجاوز هذا الاغتراب. أما المفهوم الجديد عن الله، عند التيزر، فمشتق من الديانات الشرقية، من نرفانا وتاو وأتمان وبرهمان. وهذه كلها تعبيرات

عما هو عالمى وعما هو ضد المفارق. ولهذا يرى التيزر أن غياب المفارق، فى الفكر الدينى الشرقى، ليس عيبا فى أساليب هذا الفكر، وإنما العيب هو غياب العالمية عن الفكر المسيحى. وهذا هو السبب الذى من أجله عجز الغرب عن فهم الوعى الأولى المتجانس الذى يكمن فى مفهوم النرفانا.

أما هاملتون فيرى أن موت الله ليس حادثاً لحظياً، وإنما هو حادث تاريخى ثقافى حدث فى أوربا وأمريكا فى القرنين الأخيرين. وكبديل عن هذا الموت يوصى هاملتون بقبول «العالم العلمانى» على أنه خير من الوجهة العقلية والأخلاقية فيدعو إلى اصلاح الفكر وتطهيره من الصيغ المسيحية التقليدية. والاصلاح ممكن مع نضج الانسان، إذ عندئذ لن يطلب من الله شيئا يمكن للعالم أن يحققه.

وفى النصف الأول من القرن العشرين نشأت المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع بريادة اميل دوركايم الذى ركز فى أبحاثه على المقدس فى مواجهة العلمانى، إذ ارتأى أن جميع المعتقدات الدينية المعروفة تفترض تقسيم العالم إلى مجال مقدس ومجال علمانى. ويرى دوركايم أنه ليس ثمةكيان أو موضوع أو حادث هو مقدس، ذلك أن المقدس إن هو إلا تعبير أخلاقى ورمزى، وإن هو إلا اسقاط لجماعة اجتماعية. ومعنى ذلك أن العمليات الاجتماعية تولّد المقدس وتصونه. ومن ثم فان تعريف دوركايم للمقدس يشير إلى أسلوب التفكير فى العلم وفى المؤسسات الاجتماعية.

بيد أن هذا التعريف هو على الضد من رؤية ماكس فيبر إلى المقدس من حيث هو متجسد فى المؤسسات الدينية، وإلى ضرورة فحصه فى علاقته بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى. ومن هذه الوجهة فان التعارض بين المقدس والعلمانى من حيث هو مصدر التغير الاجتماعى قد أصبح من أدوات تحليل الأديان التاريخية والمعاصرة. وهذا التناول من قبل ماكس فيبر هو الذى أفضى إلى الجدل الحاد الذى نشأ بين علماء الاجتماع الغربيين واللاهوتيين فى الستينيات من هذا القرن.

ففى عام ١٩٦٥ صدر كتاب لهارفى كوكس عنوانه «المدينة العلمانية» دار عليه جدل جاد صدر فى كتاب بعنوان «جدل حول المدينة العلمانية» (١٩٦٦). والعلمانية، عند كوكس،

تعنى انتقال المسئولية من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية. ثم هى عملية تاريخية يتحرر فيها المجتمع من القبضة الدينية والرؤية الميتافزيقية. وتأسيسا على ذلك يميز كوكس بين الانسان العلمانى والانسان ما قبل العلمانى.

الإنسان ما قبل العلمانى يحيا فى عالم من الأرواح الخيرة والشريرة. والواقع، عنده، مشحون بقوة سحرية إما نافعة وإما ضارة. والسحر، هنا، رؤية كونية. فالأديان السومرية والمصرية والبابلية ليست إلا شكلاً من أشكال السحر التى توحد بين الانسان والكون. فالتاريخ محكوم بالكسمولوجيا (علم الكون)، والمجتمع بالطبيعة، والآلهة والبشر أجزاء من الطبيعة.

أما الإنسان العلمانى فقد نشأ، عند كوكس، مع بداية الديانة اليهودية حيث انفصلت الطبيعة عن الله، وانفصل الانسان عن الطبيعة، ومن ثم انتفت الرؤية السحرية للطبيعة. وهذا التحرر للطبيعة هو شرط أساسى لتطور العلم الطبيعى، وشرط أساسى لنشأة الثقافة العلمية. ولهذا فان استيراد التكنولوجيا ليس كافياً لرفع التخلف عن الثقافة، إذ لابد للثقافة من أن تكون علمية. ولهذا فلا أحد يحكم بالحق الالهى فى المجتمع العلمانى. أما فى المجتمع المحكوم مباشرة برموز دينية فان التغير الاجتماعى والسياسى أمر محال، وبالتالى فان هذا التغير يستلزم نفى القداسة عن السياسة. وعدم نفى هذه القداسة يفضى إلى حدوث توتر بين الدين والنظام الاجتماعى.

يبقى النظر فى العلمانية لدى العالم الثالث. وخير محلل لها هو عالم الاجتماع الأمريكى بيتر برجر. وفى رأيه أن الدولة الصناعية الحديثة قد أحدثت تغييرات دينية فى المجتمعات غير الغربية، وأنها قد أسهمت فى نشر العلمانية. أما عالم الاجتماع الانجليزى بريان ولسن فيرى أن انهيار السلطة التقليدية والمعتقدات الدينية مردود إلى الهيمنة الاستعمارية والاستغراب.

بيد أن هذا الافتراق بين برجر وولسون ينطوى على اتفاق يدور على أن العلمانية فى مجتمعات العالم الثالث مستوردة نتيجة لاتجاه هذه المجتمعات إلى التصنيع، وإلى التحديث

المواكب للتصنيع. ويمكن رصـد ثلاث سمات للتحـديث: نفى القداسة أى استـبعادها من تحديد العـالم الاجتمـاعى، وانفصال المؤسـسات الدينية عن المؤسـسات العلمانيـة، وتحول المعرفـة الدينية إلى المجـال العلمانى. وتأسيـساً على هذه السمـات يعيـد الأفراد النظر فى المعتقـدات الدينية بحيث تواكب مـتطلبات التحديث. وحـيث أن أديان القبائل فى افـْريقيا وآسيا لاتقر هذا الفـصل بين ما هو مقدس وما هو علمانى فـقد أفضى ذلك إلى مشكلات حادة. فالمجال السياسى محكوم بالمعتقـدات الدينية والرموز المقدسة. والحركات التى تحاول تغيير هذه المعتقدات أو هذه الرموز موضع ريبة وشك من قبل الأنظمة الجديدة.

هذا عرض مكثف للعلمانيـة فى عالم اليوم نخلص منه إلى تعريف العلمـانية ليس بأنها الفصـل بين الدين والدولة لأن هذا الفصل مـعلول للعلمـانية، أما علـة هذا الفصل فـهو «التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق». وهذا هو تعريفنا للعلمانية.

مـــا التســـامح؟ (*)

قررت الجمعية العامة للأمم المتحدة أن يكون عام ١٩٩٥ هو عام التسامح. وتمهيداً لذلك أصدرت اليونسكو وثيقة عنوانها «التسامح اليـوم» وزعتها على المشاركين فى المؤتمر الفلسفى العالمـى التاسع عـشر الذى انعقـد فى موسكـو فى نهاية شـهر أغسطـس من عام ١٩٩٣. والوثيقة عـبارة عن جملة أبحاث حـررها ثلاثة عشر فيلسوفـاً. والذى دفع الجمعيـة العامة للأمم المتحدة إلى اتخاذ هذا القرار هو بزوغ النزعات العرقية بعد الحرب العالمية الثانية والتى أفضت إلى شيوع روح التعصب.

وفى نوفمبر من عام ١٩٨١، أى بعد اغتـيال الرئيس أنور السادات بشهر، أشرفت على عقد المؤتمر الإقليمى الأول للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية فى القاهرة تحت عنوان «التسامح الثقافى». وبسبب هذا العنوان كـان ثمة تخوف من عقد هذا المؤتمر بدعوى أن تناول قضية التسامح يستلزم بالضرورة تناول قضية التعصب. بيد أن هذا التخوف قد زال بحكم ضـرورة مواجـهـة التعـصب. وقـد أشرتُ إلـى شىء من هذا القبـيل فى الجلسـة الافتتاحية؛ إذ قلت موجهاً حديثى إلى أعضاء المؤتمر:

«أنتم مكلفون، بفضل ما تتمتعون به من مكانة أكاديمـية، بمهمة التفكير نقدياً فى قضية ليست جديدة، ومع ذلك لها أهمية خاصة فى العالم الحديث لسببين:

السبب الأول: أن القضية المخـتارة [التسامح الثقافى] تتجاوز التناول التـقليدى للتسامح على أنه دينى فحسب.

والسبب الثانى: أن هذه القضية هى المدخل الرئيسى إلى تقدم المجتمعات. ومع ذلك فأنا أعتقد أن هذا المؤتمر سيواجه مفارقات عديدة. فمثلا التسامح اللامحدود يدمر التسامح. ثم إنه من المعروف تاريخياً أن الإبداع إفراز من التعصب». [1]

وقولى هذا على إيجازه يدور على ثلاثة محاور:

- قدم قضية التسامح
- نقد التسامح
- مفارقات التسامح

قِدم التسامح مردود إلى الفيلسوف الإنجليزى جون لوك. فقد نشر فى عام ١٦٨٩ كتيباً عنوانه «رسالة فى التسامح». وكان يقصد التسامح الدينى بمعنى «أنه ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية». ولهذا فإن «فن الحكم ينبغى ألا يحمل فى طياته أية معرفة عن الدين الحق». ومعنى ذلك أن التسامح الدينى يستلزم ألا يكون للدولة دين لأن «خلاص النفوس من شأن الله وحده. ثم إن الله لم يفوّض أحداً فى أن يفرض على أى إنسان ديناً معيناً. ثم إن قوة الدين الحق كامنة فى اقتناع العقل، أى كامنة فى باطن الإنسان» [2]. وبسبب هذه الأفكار هوجم لوك فألف رسالة ثانية فى التسامح فى يونيو ١٦٩٠، ورسالة ثالثة فى يونيو ١٦٩٢. وقد طوّر جون ستيورات مل مفهوم التسامح فى كتابه المعنون «عن الحرية» (١٨٥٩) إذ ارتأى أن التسامح يمتنع معه الاعتقاد فى حقيقة مطلقة، أى تمتنع معه الدوجما. يقول «إن الحرية الدينية تكاد لا تمارس إلا حيث توجد اللامبالاة الدينية التى تنبذ ازعاج سلامها بالمنازعات اللاهوتية. وحتى فى البلدان المتسامحة ثمة تحفظات على التسامح لدى معظم المتدينين. فالانسان قد يحتمل الانشقاق إزاء أسلوب الكنيسة، ولكنه لن يحتمل التسامح إزاء الدوجما». [3] ومن ثم ليس فى الإمكان نقد الدوجما من أصحاب الدوجما. ومعنى ذلك أن الدوجما سلطان وارد من مصدر غير عقل صاحب الدوجما. ولهذا فليس أمام الدوجماطيقى سوى أحد بديلين: إما أن يقول «أنا أومن لأتعقل» أو يقول «أنا أومن لأنه غير معقول».

وقد تبلور سلطان الدوجما فيما يُسمى بعلم العقيدة وهو العلم الذى يحتوى على كل ما يُلزم المؤمن بعقيدة معينة. فنشأ، على سبيل المثال، علم اللاهوت فى المسيحية وعلم الكلام فى الاسلام. ووظيفة كل منهما تحديد بنود الإيمان، ومن ثم فأنت لاتكون مؤمناً إلا إذا التزمت هذه البنود. وإن لم تلتزم فأنت كافر تستحق التأديب كحد أدنى والقتل كحد أقصى. وقد مارس كل من علم اللاهوت وعلم الكلام وظيفة التكفير. فكفّر جليليو وقُتل جيوردانو برونو، وكفر ابن رشد، وقتل الحلاج. بل إن المذاهب المسيحية كفرت بعضها البعض، وكذلك فعلت الفرق الإسلامية.

هذا عن المحور الأول وهو قدم قضية التسامح. أما عن المحور الثانى وهو نقد التسامح فقد قرأت عنه كتابا عنوانه «نقد التسامح الخالص» (١٩٦٥)[٤] والعنوان ينطوى على ملامح من عنوان كتاب كانط «نقد العقل الخالص» (١٧٨١). فإذا كانت الغاية من نقد العقل عند كانط الكشف عن الوهم الكامن فى عقل الإنسان الذى يدور على توهم قدرة هذا العقل على «اقتناص» المطلق، فالغاية من نقد التسامح الكشف عن الوهم الكامن فى الأنظمة السياسية التى تزعم أنها تتسم بالتسامح وهى ليست كذلك. والكتاب يحتوى على مقالات ثلاث حررها ثلاثة فلاسفة. المقالة الأولى بقلم روبرت بول فولف وهو من أنصار الفلسفة التحليلية، وحجة فى فلسفة كانط، ورافض لفلسفة هيجل. والمقالة الثانية بقلم بارنجتون مور وهو رافض للفلسفة باعتبارها نوعاً من العبث الذى ينطوى على خطورة. والمقالة الثالثة بقلم هربرت ماركوزه وهو حجة فى فلسفة هيجل، ورافض للفلسفة التحليلية. وقد اتفق الثلاثة على تناول قضية التسامح من أجل الكشف عن مكانتها فى المناخ السياسى السائد. ومع تباين آرائهم إلا أنهم متفقون على أن التسامح، نظرياً وعملياً، ما هو إلا قناع يُخفى حقائق سياسية تتسم بالرعب والفزع.

تفصيل ذلك:

يرى فولف أن النظرية اللبرالية الكلاسيكية التى أسسها جون ستيوارت مل ليست صالحة لهذا الزمان، ذلك أن مل يقرر أن الفرد سلطان ذاته طالما لم يحدث ضرراً للآخر. وإذا

أحدث ضرراً فالمجتمع له الحق فى التدخل. أما الآن فالديمقراطية التعددية، من حيث هى أعلى مراحل تطور الرأسمالية، مؤسسة على تعارض المصالح بين الجماعات الاجتماعية، وعلى تفوق جماعة على الجماعات الأخرى بحيث يمكنها فرض رأيها على الحكومة، ومن ثم تنتفى العدالة وينتفى التسامح. وليس فى إمكان الديمقراطية التعددية إصلاح الحال لأنها عاجزة عن رؤية الشرور الناجمة عن النظام السياسى برمته. والنتيجة التى ينتهى إليها فولف ضرورة مجاوزة الديموقراطية التعددية مع ما تزعمه من تسامح.

أما بارنجتون مور فيدافع عن النظرية القائلة بأن الرؤية العلمانية والعلمية صالحة لفهم الأمور الإنسانية، ويقصد بهذه الرؤية كل ما يستند إلى البرهان والبداهة. وتأسيساً على ذلك يتناول بارنجتون كمحور لمقالته مهمة المثقف. ومهمته، فى رأيه، ليست فى الالتزام بأية نظرية سياسية، أو بأى نضال، وإنما فى البحث عن الحقيقة وإعلانها. وحتى لو كانت الاهتمامات السياسية تسمح بتحديد الحقيقة التى يبحث عنها المثقف إلا أن هذه الحقيقة التى يكتشفها غالباً ما تكون مدمرة لهذه الاهتمامات. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنه إذا ارتأى المثقف أن الموقف الراهن يعبر عن كبت وقهر فإن عليه نقده نقداً مدمراً. وهذا الواجب يلازمه التنويه بالأوهام وأنواع النفاق لدى أولئك الذين يرفعون شعار الحرية لتدعيم النزعة الوحشية للموقف الراهن. والقول بأن الأسلوب العلمى، فى تناول قضايا المجتمع، يفضى بالضرورة إلى التسامح تجاه النظام القائم، أو أنه يحرم المثقف من البصيرة فى فهم هذه القضايا ـ هو قول يتسم بالسخف والافتراء، ومع ذلك فالعلم ليس فوق النقد لأن العلم متسامح مع نقد العقل، ولكنه ليس متسامحاً مع اللا معقول على نحو ما يرى بارنجتون مور.

أما المقالة الثالثة والأخيرة لماركوزه فهى تدور على ضرورة محاربة إيديولوجيا التسامح التى هى فى الحقيقة إيديولوجيا تحافظ على الوضع القائم المستند إلى الظلم والتفرقة. ولهذا فإن ماركوزه يدعو إلى ما يسميه «التسامح المفرّق»، ومعناه أن التسامح ليس هبة من السلطة القائمة لأن هذه السلطة عبارة عن طغيان الأغلبية على الأقلية. ولهذا فإن الأقلية هى وحدها القادرة على اختراق الطغيان من أجل تأسيس مجتمع حر.

خلاصة القول، عند الفلاسفة الثلاثة، أن التسامح ينطوى على نقيضه وهو عدم التسامح. وهذه هى إشكالية التسامح على نحو ما ورد فى حديثى إلى المشاركين فى المؤتمر الإقليمى الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية المذكور فى بداية هذا البحث.

والسؤال إذن:

هل فى الإمكان رفع هذه الإشكالية، أو بالأدق هذا التناقض؟ جواب هذا السؤال يستلزم العودة إلى الجذور، ولكن أية جذور؟ هل هى جذور التسامح أم جذور عدم التسامح؟

أعتقد أن العودة المطلوبة هى العودة إلى جذور عدم التسامح أو بالأدق التعصب لأنه هو الذى كان سائداً ولا يزال. فالإنسان البدائى هو الذى ابتكر فكرة «التابو»[٥] والتابو، فى رأيه، يعنى أن ثمة أشخاصا أو أشياء غير حية قد عُزلت عن العالم وأصبحت «مقدّسة»، أى غير قابلة للنقد وإلا فالتعذيب أو الموت لمن يجرؤ على ذلك. ومن هذه الوجهة فإن التابو ينطوى على أمر مطلق بالمعنى السلبى، أى «لا تقتل» ومن ثم فأساس التابو هو الفعل الممنوع.

وإذا طرحنا هذه الأفكار فى إطار التاريخ البشرى نحصل على الآتى: «التعصب هو النتيجة الحتمية لمفهوم التابو».

تفصيل هذه العبارة:

كان العقل اليونانى حراً فى التفكير فى الكون كما يحلو له، وكان حراً فى رفض التأويلات التقليدية، وكان حراً فى البحث عن الحقيقة غير مقيد من أية سلطة خارجية. ومع ذلك فقد أحيل بروتاغوراس إلى المحكمة بسبب أفكاره، وأُعدم سقراط، وكانت حياة أرسطو معرضة للخطر.

وفى الحقبة المسيحية كان التعصب سائداً. فقد تنوعت وتعددت محاكم التفتيش . من أهمها محكمة التفتيش الملكية فى أسبانيا، ومحكمة التفتيش المقدسة فى روما. اختصت الأولى بالنظر فى الهراطقة فى خليج ايبريا، وفى المستعمرات الأمريكية. وامتدت الثانية

حتى شـملت كل أوروبا، وأحرقت من شمـال أوروبا چان دارك، ومن جنوبها جـيوردانو برونو.

وفى الحضارة الإسلامية انقسمت المعتزلـة إلى عشرين فرقة، وكل فرقة كفرت الأخرى. وكفرّ الغزالى كـلا من الفارابى وابن سينا، واتُهم ابن رشد بالالحاد وأحُرقت كـتبه لأنه دعا إلى تأويل النص الدينى.

والسؤال إذن

ما هى أسباب التعصب؟

ابستمولوجياً التـعصب وليد الدوجماطيقية، وسوسيـولوچياً التعصب وليد التناقض بين الوضع القـائم والوضع القـادم. بيـد أن ذلك لا يعـنى انفـصالا بيـن الابستـمـولوجـيـا والسوسيولوجيا، إذ هما متضايفان ومتلازمان.

كيف؟

أى دوجما هى مطلق عينى يمكن أن يكون أساسـاً للمجتمع. وبهذا المعنى فإن أى نظام اجتمـاعى يرقى إلى مستوى المطلـق فإنه يتعصب ضد أى اتجـاه ينشد تغييـر الوضع القائم بدعوى أن الدوجـما تكون فى أزمـة فى لحظة نقدها. إذا نظرت إلى الإصـلاح الدينى فى القرن الســادس عشر أدركت، فى الحـال، العلاقة العـضوية بين الدوجـما وتجمـيد الوضع القائم. لقد كان الإصلاح الدين بتراً للتراث الكنسى الذى كان مـن صياغة الدوجماطيقيين فى المجامع المسكونية الكبـرى. وعندما فكك الإصلاحيون الدوجما الكـنسيّة تفكك أساس المجتـمع، وبزغ المجتمع البـرجوازى كبـديل عن المجتمع الإقطاعى. ولهـذا قيل إن الروح الرأسمالية كانت سابقة على النظام الرأسـمالى بسبب الإصلاح الدينى. بيد أن الرأسمالية، فى تطورها، واجهت نفس مـا واجهتـه الكنيسة إذ تحـولت إلى دوجما. وإذا قرأت كـتاب كيرك رسل «العقل المحافظ» أدركت أنه منفستو اليمين الجديد فى أمريكا اليوم. يقول كيرك «إن ماهية المحـافظة الاجتماعيـة تقوم فى الحفاظ على التراث الأخـلاقى للبشرية. ذلك أن المحافظين يوقرون حكمة السلف، ويتشككون فى أى تغيير حادث». ثم يستطرد طارحاً ستة

قوانين للفكر المحافظ أولها الاعتقاد فى أن قصداً إلهياً يحكم المجتمع، وأن المشكلات السياسية فى أساسها مشكلات دينية[٦]. وبهذا المعنى فإن المحافظة تعادل الدوجماطيقية، لأن بزوغ المحافظة مرهون بتأسيس المجتمع على الدوجما الدينية، أى على المطلق. ولأن الدوجماطيقية فى حد ذاتها هى مطلقية، والمطلقية بدورها هى نظرية الاستبعاد، فالمطلقية تفضى بالضرورة إلى تعصب بلا حدود.

والسؤال إذن..

ما العمل للقضاء على هذا التعصب بلا حدود، أو على الأقل ما العمل لتخفيف وطأته؟

ثمة محاولات للتغلب على هذا التعصب بلا حدود وذلك ببيان أنه نظام دوجماطيقى مغلق وكاذب. بيد أن هذه المحاولات محكوم عليها بالفشل فى أغلب الأحوال لأنها لاتكشف عن الخلفية الحقيقية للتعصب. فالخلفية الحقيقية هى القوى اللامعقولة الخفية، وأعنى بها «التابو» أو الممنوع غير القابل للنقد، والمتجذر فى اللاوعى الجمعى.

والسؤال إذن: أين يقع التسامح؟

إنه واقع فى الفترة الانتقالية من مطلق إلى آخر. إن الـ «إيّات» تتحول إلى «لا إيّات»، أى نفى الـ «إيّات» من أجل البحث عن «إيّات جديدة». وفرصة التسامح ليست فى الـ «إيات» أو الـ «إيّات الجديدة» وإنما هى فى فترات «اللا إيّات».

ما الخير؟ (*)

إذا سألنا: ما موضوع الأخلاق؟

كان جوابنا: الخير.

وإذا سألنا: ماذا تفعل الأخلاق بهذا المفهوم؟

كان جوابنا: محاولة فهمه.

ومن ثم يكون السؤال: ما الخير؟

أو بالأدق: ما تعريفنا للخير؟

والتعريف، أيّا كان، على علاقة عضوية باللغة.

ولكن ما اللغة؟

أيّا كان تعريفنا فاللغة ظاهرة اجتماعية. ومن ثم فتعريف أى مفهوم يستلزم البحث عن الجذور الاجتماعية لهذا المفهوم. وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن البحث عن الجذور سابق على التعريف، لأن الكشف عن الجذور يعنى الكشف عن مبرر بزوغ المفهوم المطلوب تعريفه. بل إن هذا هو السبب الذى دفع سقراط إلى التهكم من تعريفات خصومه لأى مفهوم، إما لأنها متناقضة فى حد ذاتها، وإما لأنها متناقضة مع التعريفات الشائعة.

وإذا طالعنا الكتاب الرابع من «جمهورية أفلاطون» لاحظنا أن المفهوم المحورى هو «العدالة». وعندما يتساءل سقراط عن تعريف هذا المفهوم فإنه سرعان ما يبحث عنه فى

الدولة عند تأسيسها فينتهى إلى القول بأن العدالة هى تأدية الإنسان لواجبه. وعندما يريد تعريف هذا الواجب فإنه يعود مرة ثانية إلى أساس الدولة فيحصر هذا الواجب فى تأدية الإنسان لوظيفته التى تتفق مع استعداده. وتتحدد وظيفة كل إنسان بالطبقة التى ينتمى إليها بحكم استعداده. والطبقات عند أفلاطون ثلاث: الحكام، والجند، والشعب. ولكل طبقة وظيفة. الجند لهم وظيفتان: الإدارة والدفاع. أما الإنتاج فمتروك للشعب من زراع وصناع وتجار. أما الحكام فهم بالضرورة فلاسفة. وهذه الوظائف مستقلة بعضها عن بعض مثل استقلال الطبقات التى تقابلها. والعدالة تكمن فى المحافظة على هذا الاستقلال، وهى فى هذه الحالة علامة على أن الدولة «خيرّة».(١)

الخير إذن عند أفلاطون مردود إلى الدولة العادلة، أى أن ما هو أخلاقى مردود إلى ما هو سياسى وعكس ذلك ليس بالصحيح، لأن من شأن هذا العكس أن يفضى إلى الزعم بأن الخير هو أساس الدولة. وهذا الزعم هو على الضد مما يقصد إليه أفلاطون. ولا أدل على ذلك من قول فولتير «إن اليونان قديما ارتأت أن معرفة السياسة ارتقت إلى مستوى الوثن».

وردّ الخير إلى مجال غير أخلاقى لم يكن مقصوراً على أفلاطون فى القرن الرابع قبل الميلاد بل هو ممتد إلى القرن العشرين. وانتقى من مفكرى هذا القرن اثنين هما: فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) مؤسس مدرسة التحليل النفسى، وموريتس شليك (١٨٨٢ ـ ١٩٣٦) مؤسس «الوضعية المنطقية».

فى خطابه إلى العالم الفزيائى بوتنام المؤرخ فى ٨ يوليو ١٩١٥ يتحدث فرويد عن العلاقة بين الأخلاق والتحليل النفسى. وثمة عبارتان هامتان فى هذا الخطاب. الأولى تنص على تناول المفهوم الأخلاقى فى معناه الاجتماعى وليس فى معناه الجنسى. والثانية يقرر فيها فرويد أن حاجة الإنسان إلى الأخلاق غير مفهومة. وبعد ثمانى سنوات من هذا الخطاب أصدر فرويد كتاباً بعنوان «الأنا والهو» (١٩٢٣) يؤصل فيه نظريته فى الأنا والهو والأنا الأعلى، فيقرر أن الأنا هو هذا الجزء من الهو الذى قد جرى عليه تعديل بفضل تأثير

العالم الخارجى الوارد فى ثنايا الإدراكات الحسية. ولهذا فإن مهمة الأنا إدخال هذا التأثير فى الهو بحيث يمكن إحلال مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة الذى يسيطر على الهو. ثم يستطرد فرويد قائلاً: إن الجسم أيضاً يؤدى دوراً فى تكوين الأنا بالإضافة إلى الإدراكات الحسية لأن هذه الإدراكات، سواء كانت خارجية أو داخلية، تبزغ من الجسم. ولكن هذا لا يعنى أن الأنا مجرد كيان على السطح، وإنما هو إسقاط لهذا السطح. ولهذا فإن الأنا مشتقة من الإحساسات الجسمية وعلى الأخص الإحساسات الواردة من سطح الجسم. ومن هذه الوجهة فإن الأنا ينطوى على اللاوعى، ولكنه فى الوقت نفسه ينطوى على اللاوعى. وهنا يقول فرويد بأنه متأثر بالأديب الألمانى جورج جرودك الذى لم يتوقف عن ترديد رأيه القائل بأن الأنا سلبى، وأننا نحيا بفضل قوى مجهولة ومتمردة على أى تحكم. وكان جرودك متأثراً فى هذا القول بنيتشه فى استعماله للفظ الألمانى Es الذى يقابل اللفظ اللاتينى Id الذى يعنى الهو، والذى يعنى عند نيتشه كل ما هو لا شخصى فى طبيعتنا.(٢)

واللاوعى - عند فرويد - مرتبط بنظريته عن «الكبت»، كبت الممنوعات. وكبت الممنوعات هى أصل الأنا الأعلى. فأصله تقمص الطفل لأبيه. وهذا التقمص يفضى بدوره إلى عقدة أوديب، وهى تعنى رغبة الطفل فى التخلص من أبيه ليحل محله فى علاقته الجنسية مع أمه. ولهذا فإن عقدة أوديب تفضى إلى الإحساس بالإثم. والإحساس بالإثم متجذر فى الخوف من فقدان الحب، أو بالأدق الخوف من فقدان السلطة. ويخلص فرويد من ذلك إلى أن الممنوعات المكبوتة هى أساس «التابو» والتابو يعنى «المحرم»، وكسر التابو أو المحرم يشكل خطراً اجتماعياً، لأن هذا الكسر يغرى بمحاكاته، وهذه المحاكاة تفضى إلى تحلل المجتمع.(٣) وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن الأنا الأعلى ليس من خلق سلطة داخلية بل من سلطة خارجية هى سلطة المجتمع المتمثلة فى سلطة الأب. وهكذا يرد فرويد ما هو أخلاقى إلى ما هو اجتماعى.

هذا عن فرويد فماذا عن مورتس شليك؟ إن الوضعية المنطقية التى يتزعمها شليك تجعل العبارات الأخلاقية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائلها. والسؤال إذن: ما مصدر هذه

العبارات الأخلاقية ذات الصبغة الانفعالية؟ جواب شليك عن هذا السؤال وارد فى كتاب له عنوانه: «مشكلات الأخـلاق». يقول فى مـفتتـحه إن الرأى الشائع أن الأخـلاق جزء من الفلسفة، وهو يعارض هذا الرأى لأن الفلسفة، فى رأيه، ليست علماً لأنها ليست نسقاً من القضايا، ومن ثم فـإن مهمتهـا توضيح مضمون القـضايا العلمية. والمطلوب توضـيحه فى مجال الأخلاق هو: لماذا يسلك الإنسان سلوكاً أخلاقياً؟ ويرى شليك أن جواب هذا السؤال من مهمـة علم النفس. وهذه المهمة محـصورة فى كيفيـة مسايرة رغبات الإنـسان لمتطلبات المجتـمع. ومعنى ذلك أن ليس من مهـمة علم النفس إدانة أحكام المجتـمع الخاصة بالخـير الأخلاقى، وإنما توضيـحها. ويخلص شليك من ذلك إلى أن ما هو أخلاقى هو «اعـتقاد» المجتمع، أنه الأفيد لرفاهيته. ولهذا فـإن ما هو أخلاقى لا يستند فقط إلى أحوال المجتمع. وإنما أيضاً إلى ذكاء الطبقة المسئولة عن تحديد الرأى العام. ومعنى ذلك أن ما هو أخلاقى، هو فى حقيقته، اجتماعى.

خلاصة القول أن ما يقال عنه إنه خير يكمن فى الدولة أو فى المجتمع. ومعنى ذلك أن أصل الخير يكمن خـارج الخير. ومن ثم لا يحق لنا البحث عن الخير من حـيث هو خير، أى لا يحق لنا البحث عن الخير من حـيث هو كيان مستقل. أما إذا تصورناه مـستقلاً فإننا ننزلق إلى خداع بصرى.

والسؤال إذن: كيف حدث هذا الخداع البصرى؟

فى تقديرى أن الجواب عن هذا السـؤال كامن فى نشأة الحضارة. فقـد نشأت إثر «أزمة الطعام» التى واجهـها الإنسان فى عصر الصيد حـيث كانت علاقة الإنسان بالطبيـعة علاقة أفقية، وهذه العلاقـة تعنى أن الإنسان كان متكيفاً مع الطبيعة. فعلى قـدر ما تعطيه يحيا. ولم يكن الإنسان فى عصر الصيد إلا صائداً للحيوانات لذبحها وأكلها. ومع تغير المناخ فى المنطقة الواقعة بين شـمال أفريقيا وجنوب أوروبا هاجرت الحيوانات فـهاجر الإنسان إلى أن استقـر فى وديان الأنهار فغيّـر علاقته مع الطبيـعة فأصبحت رأسـية بعد أن كانت أفـقية. والعلاقة الرأسـية تعنى قدرة الإنسان على مـجاوزة الطبيعـة من أجل تغييرها. وقـد غيّرها

بالفعل عندنا ابتدع التكنيك الزراعى الذى سمح له بتغيير البيئة من بيئة غير زراعية إلى بيئة زراعية. وكان من نتيجة هذا الإبداع «فائض الطعام».

ولما كان هذا التكنيـك الزراعى من إفراز التفكيـر العلمى. ولما كان هذا التفـكير العلمى محدوداً فى بدايتـه كان على الإنسان أن يملأ الفـجوات الناجمة من قصـور تفكيره العلمى فابتدع الأسطورة، وتوهم أنها قادرة على تغيير البيئـة، فاعتقد، على سبيل المثال، أن عبادة الشمس والنجوم مـن شأنها تخصيب الأرض. وفى إطار فـائض الطعام والأسطورة بزغت طبقة الكهنة لتؤدى وظيفتين: وظيفة توزيع الطعام وتخزين الفائض. ووظيفة المحافظة على الأسطورة. ومن أجل ممارسة هاتين الوظيـفتين ابتُدعت «المحـرمات» التى أصبحت مـعياراً للحكم على السلوك. وبالتالى بـزغت القسمة الثنائيـة بين الخير والشر. ومن هذه القـسمة الثنائية بزغ القانون الأخلاقى: «لن تفعل».

هوامش التعريفات

• ما العقلانيـــة؟

(١) ابن رشد «تهافت التهافت» المطبعة الإعلامية، القاهرة ١٩٨٥، ص١٠١.

(2) Descartes, Descartes de la Méthode.

(3) Nouveaux Essais, Préface, éd. Janet, P. XVI.

(4) De L'Esprit, discours III, chap. XXX, note K

(5) Hélvetius, De l'Homme, sect, IV, CH. II.

• ما العلمانيـــة؟

(*) مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٣.

(1) Becker (ed), German Humanism and Reformation (New York, Continuum, 1982, pp. 157 - 58).

(2) Zenkovsky, A History of Russian Philosophy (London, Routledge and Kegan Paul, transl. George Kline, 1962, pp. 70 - 99).

• ما التسامح؟

(*) مجلة إبداع، القاهرة، يناير ١٩٩٤.

(١) مراد وهبه (المحرر)، التسامح الثقافى، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.

(2) Locke, A Letter Concerning Toleration, The Liberal Arts, Press New York, 1960, pp. 17 - 18.

(3) Max Lerner, Essential Works of J.S.Mill, Bantam Books, New York, 1965, p.26.

(4) R.P.Wolff, Barrington Moore, Herbert Marcuse, A Critique of Pure Tolerance, Beacon Press, Boston, 1965.

(٤) إن التابو الخاص بالإنسان المتوحش البولينيـزى ليس بعيداً عنا كما كان متصوراً من ذى قبل. فالموضوعـات الأخلاقية التقليدية التى تحكمنا لها علاقة جوهرية بهذا التابو البدائى، وتفسير التابو قد يلقى ضوءاً على الأصول الغامضة للأمر المطلق.

(5) Freud, Totem and Taboo, Routledge, 1960. p. 22.
(6) R, Kirk the Conservative Mind, 3rd., U.S.A. 1960, p. 6 - 7

• ما الخيــر؟

(*) مجلة إبداع، القاهرة، فبراير ١٩٩٤.

(1) Plato, The Republic, Book iv, 433, 435.

(2) Freud, The Ego and the Id, Hogarth Press, London, pp. 34, 40.

(3) Moritz Schlick, Problems of Ethics, Dover Publication, New York, 1962, p. 195.

شخصيات فلسفية

رؤيتــى لـ يوسف كرم(*)

فى عهد الطلب كنـت ولعاً بقراءة مؤلفه «تاريخ الفلسـفة اليونانية» بسـبب دقة ألفاظه، وانتقاله المنطقى من عبارة إلى أخرى، فعـزمت على التعرف إليه. وأفصحت عن هذا العزم إلى الأب جورج شحاته قنواتـى الذى كان مقيماً بمعهـد الآباء الدومنيكان الذى يضم مكتبة ثرية بالمؤلفات الفلسفية ولهذا كنت كثير التردد عليها. وكان الأب قنواتى على علاقة حميمة مع يوسف كـرم. وتم اللقاء فى أحد أيـام شهر يونيـو من عام ١٩٤٥. وكنت وقـتهـا قد فرغت من امتحانـات السنة الثانية بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجـامعة فؤاد الأول «القاهرة الآن». وفى هذا اللقـاء قدمـت إلى يوسف كرم ترجـمـتى لمحاضـرة كـان قد ألقـاها عن برجسـون باللغة الفـرنسيـة فى إحدى الحلقـات التومـاوية التى كانت تنعـقد بمعـهد الآباء الدومنيكان. وبعـد ذلك توالت اللقـاءات ما بين الإسكندرية شـتاء حـيث كان مـحاضـراً للفلسفة فـى كلية الآداب، وفى طنطا صيفاً حـيث كان يقيم مع أختـه، وفى القاهرة حيث كان يعتكف لبضعة أيام فى معهد الآباء الدومنيكان.

وكان يوسف كرم ملتـزماً التوماوية الجديـدة، فأقبلت على قراءة مؤلفـات أصحاب هذا المذهب الفلسفى وفى مقـدمتهم جاك ماريتـان وجيلسون وجاريجو لا جـرانج وسيرتلانج، الأمر الذى كان من شـأنه تخصيب الحوار بينه وبينى. والجدير بالتـنويه هنا ما لاحظته، فى هذا الحوار، من ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن يوسف كرم يتكلم كما لو كان يكتب. فـاللفظ دقيق والعبارات متصلة

اتصالاً منطقياً بلا زيادة أو نقصان. والأمر الثانى: أن الحوار لم يكن إلا فلسفياً لمدة أربع ساعات. والأمر الثالث: أن يوسف كرم متحكم فى مصطلحات وآراء الفلاسفة المسلمين. وكان هذا التحكم تحريضاً لى على قراءة مؤلفات هؤلاء.

وعندما صدر كتابه «العقل والوجود» (١٩٥٦) لاحظت أنه يقتبس نصوصاً من الفلاسفة المسلمين لتدعيم وجهة نظر التوماوية الجديدة. وعندما أبديت هذه الملحوظة كان جوابه أنه يقصد من ذلك إلى إجراء حوار بين الفلسفة المسيحية والفلسفة الإسلامية، وأن يجعل التوماوية الجديدة تنطق بلسان عربى مبين. وفى تقديرى أن يوسف كرم فى إجرائه هذا الحوار على أرضية فلسفية كان مستجيباً لما كان يبدو فى حلقة فلسفية كانت قد تأسست فى القاهرة عام ١٩٣٧ تحت اسم «إخوان الصفا» من نخبة من أساتذة الفلسفة وعلماء الكلام وعلماء اللاهوت. وكانت الأبحاث المتداولة، فى هذه الحلقة، تدور على الكشف عن أوجه الاتفاق بين المتصوفة فى المسيحية والإسلام. وكان رئيس الحلقة المستشرق الفرنسى لويس ماسينون المعروف بأبحاثه عن الحلاج، المتصوف المسلم، لما له من أفكار تماثل أفكار المتصوفة المسيحيين. ومما هو جدير بالتنويه، فى هذا المقام، أن يوسف كرم ألقى محاضرة عنوانها «آراء إخوان الصفا الفلسفية» عام ١٩٣٦، أى قبل تأسيس حلقة «إخوان الصفا» بعام واحد. ومما هو جدير بالتنويه أيضاً أن يوسف كرم، فى الحوار الذى كان يجريه بين التوماوية الجديدة والفلسفة الإسلامية، كان يرى أن المنهج القويم يبدأ من اليقين الطبيعى للبديهيات، ويستعين فى التدليل على ذلك بتجربة الغزالى التى حكاها فى «المنقذ من الضلال» وهى تجربة الشك التى خرج منها «بنور قذفه الله تعالى فى الصدر». ويعلق يوسف كرم على هذه العبارة بقوله: إنه يعنى نور الحدس الذى به يدرك العقل الأوليات دفعة دون حاجة إلى برهان. وعلى الرغم من أن يوسف كرم يشك فيما حكاه الغزالى إذ يقول «وسواء كانت هذه الحكاية صادقة أم مركبة للتشويق والتفهيم» إلا أن الحل الذى تنتهى إليه هو الحل الصحيح.[1] هذا بالإضافة إلى محاضرة كان قد ألقاها عام ١٩٣٦ بعنوان «حملة الغزالى على الفلاسفة» يعرض فيها لكتاب «تهافت الفلاسفة» فيعلن أن الغزالى قد انتصر فى معركته ضد أستاذى الضلال «الفارابى وابن سينا». وانتصار الغزالى هو، فى

الوقت نفسه، انتصار للتوماوية الجديدة فى دحض نظرية قدم العالم، ودحض سلب الجزئيات من المعرفة الإلهية، ودحض نفى بعث الأجسام وحساب اليوم الآخر. بيد أن يوسف كرم يختلف مع الغزالى فى أن الغزالى كان ينشد من بيان تهافت الفلاسفة تهافت الفلسفة ذاتها، بدليل أنه امتد بنقده إلى مبدأ العلية «وهو ما يزعزع العقل فى أسسه». وهنا يربط يوسف كرم بين الغزالى وكانط لأن ما فعله الغزالى بمبدأ العلية فعله كانط كذلك. وفى تقدير يوسف كرم أن الغاية من نقد كل من الغزالى وكانط لمبدأ العلية هى أن يشنّا الحرب على الميتافزيقا ليستبدلا بها الإيمان. وعلى الضد من ذلك يقف توما الأكوينى الذى يقرر أن العقل يؤدى دوره عندما يصدر حكمه على أسباب «الإيمان» وليس على مضمون الإيمان، لأن هذا المضمون فائق للطبيعة. هذا عن موقف يوسف كرم من الغزالى فما هو موقفه من ابن رشد؟

كان ابن رشد موضع نقد مرير، فى العصر الوسيط، من ألبرت الأكبر، وتوما الأكوينى. حرر الأول رسالة «فى وحدة العقل رداً على ابن رشد» بإشارة من البابا عام ١٢٥٦. أما الثانى فقد دخل فى صراع عنيف مع الرشديين، وكانوا قد تكاثروا فى كلية الفنون بباريس، فألف رسالة «فى وحدة العقل رداً على الرشديين. وفى الاتجاه نفسه سار يوسف كرم، إذ هو نعت ابن رشد بأنه من الماديين. والسؤال إذن: إذا كان يوسف كرم يؤثر الغزالى على ابن رشد، وإذا كانت مهمة الغزالى هى بيان تهافت الفلاسفة فى عصره، فهل هذه هى مهمة يوسف كرم أيضاً؟ جوابى أنه إذا كانت مهمة الغزالى هى بيان تهافت الفلاسفة فى عصره، فإن مهمة يوسف كرم بيان تهافت الفلاسفة المحدثين دفاعاً عن التوماوية فى العصر الوسيط. فالعصر الوسيط، فى رأيه، ليس عصر جهل وظلام، لأن المدنية الحديثة منحدرة عنه. هذا بالإضافة إلى أن الفلاسفة المدرسيين التزموا التحليل المنطقى فعملوا على نمو العقل الأوروبى.[٢]

أما العصر الحديث وما سبقه من عصر «نهضة» فهما على الضد من العصر الوسيط. فعصر النهضة، فى رأيه، تميز بظهور المذهب الإنسانى الذى دعا إلى الدين الطبيعى

والأخلاق الطبيعية، وعمل على سلخ الفلسفة عن الدين، أو بعبارة أدق عمل على إقامة فلسفة خصيمة للدين، وعمل على تقويض المسيحية من الداخل استناداً إلى البروتستانتية التى زعمت أن الدين يقوم على الفحص الحر، وعمل على ازدياد سلطان الإنسان على الأرض بفضل خروج العلم الآلى من ازدهار الصناعات، فشعر إنسان عصر النهضة «وكأنه رب نفسه وليس فوقه رب». [٣] ومن ثم ظهر تيار رشدى يذيع الإلحاد تحت ستار دراسة أرسطو وابن رشد.

تلك هى خصائص عصر النهضة، فى رأى يوسف كرم، وهى خصائص العصر الحديث إلى أيامنا. وهو يرد هذه الخصائص إلى اثنتين: الفردية الحقيقية فى الأدب والدين والسياسة، والعناية البالغة بالعلم الآلى، فاستقلت الفلسفة عن الدين وتكونت فلسفة إلحادية تشيد بالعلم الآلى وتحصر مجالها على قدر مجاله، كما تكونت فلسفة تتحدث عن الروحانية والمسيحية، ولا تعنى سوى عاطفة دينية. فى هذا الإطار كان نقد يوسف كرم لفلاسفة العصر الحديث ابتداء من ديكارت إلى أيامنا. فديكارت فى رأيه، يبث فى فلسفته روحًا مغايرة للدين، ويجعل العقل محصوراً فى نفسه، وليس فى حاجة إلى التعلم من السلف، فيقيم الفردية التى تجعل الشخص أهلاً للحكم على الأشياء بنفسه. ولهذا فإن يوسف كرم ينظر إلى فلسفة ديكارت على أنها دستور الفكر الحديث[٤]. ثم يواصل السخرية من الفلاسفة الآخرين. ف «لوك» بضاعته الفلسفية ضئيلة سطحية، وأسلوبه يبين عن شيء كثير من السذاجة. [٥]وسبنوزا مذهبه مليء بألفاظ توهم أن لها مدلولات وهى لا تدل على شيء. [٦]وهيوم فلسفته سفسطة لإقصاء الحقائق والجواهر عن الفلسفة[٧]. وثلاثية هيجل مفتعلة[٨]. ومذهب التطور مرفوض لأنه سلاح ضد الدين والروحيات.

هذه النغمة من النقد الساخر هى النغمة السائدة، عند يوسف كرم، فى نقده لفلاسفة العصر الحديث باستثناء كانط. فبعد أن فصّل القول فى مذهب كانط، كان تعقيبه «هذا مذهب سام بلا ريب، ولكن المقصد شيء وتبريره العقلى شيء آخر. فقد أخفقت محاولة كانط لإقامة الأخلاق. وسبب إخفاقه ـ فى رأى يوسف كرم ـ مردود إلى أنه إذا كان الإنسان هو المشرع للقانون الخلقى، فهذا القانون لا يُلزم الإرادة إلا إذا كان صادراً عن

سلطة عليا هى الله. والـله كسلطة عليا غيـر وارد فى فلسفة كـانط، وكان يجب أن يكون وارداً، فإن القانون الخلقى صادر عنه، وهو لهذا قانون إلهى. وهذا القانون الإلهى هو، فى الوقت نفسه ،قانون الطبيعة الإنسانية يدركه العقل فيها ويدركه أمراً إلهياً. وإذا كان الله من موضوعات الميتافزيقا، فالميتافزيقا إذن هى أساس الأخلاق بل الدين هو أساس الأخلاق عند يوسف كرم. وقد انتهى كرم من تأليف كتـابه عن «الأخلاق» عام ١٩٤٨ بعد عشر سنوات من القراءة والتـأليف، ولكنه امتنع عن إرساله إلى المطبـعة وأعاد كتابـته. وفى عام ١٩٦٨ انهار المنزل الذى كان يقطنه وضاعت «الأخلاق».

والسؤال إذن: ما هى الإشكاليـة التى واجهها يوسف كرم والتى دفعـته إلى إعادة تأليف كتاب «الأخلاق»؟

أغلب الظن أن الإشكالية تكمن فى أن الأخـلاق لابد أن تستند إلى الدين. ولكن الدين، بمفهـوم التوماوية الجـديدة، هو الدين المسيحى وليـس أى دين آخر. فكيف يستـقيم هذا مع الحـوار الذى كان يجـريه يوسف كـرم فى ثنايا فلسـفتـه بين التومـاوية الجـديدة والفلسفـة الإسلامية؟

رؤيتى لـ يوسف مراد (*)

جاء فى تقرير بول جيوم أستاذ علم النفس بالسوربون والمشرف على رسالة دكتوراه الدولة ليوسف مراد «أن يوسف مراد يتميز بخصائص فلسفية واضحة المعالم»[1].

وجاء فى التقرير المرفوع من عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول إلى مجلس الكلية بشأن ترشيح يوسف مراد مدرساً لعلم النفس بقسم الفلسفة ما يلى: «والدكتور يوسف مراد فيلسوف تخصص فى علم النفس، وبالأخص ما يتعلق منه بالأطفال والحيوانات»[2].

ومغزى هذين التقريرين أن الفلسفة، عند يوسف مراد، هى المدخل إلى علم النفس، وأنه كان مهيأ للدخول إلى علم النفس من باب الفلسفة. وتاريخ حياته العلمية شاهد على ذلك. فهو حين يتحدث عن العوامل التى أدت إلى تشكيل تفكيره يقول إن المطاف قد انتهى به إلى دراسة الفلسفة ومنها إلى دراسة علم النفس.

وهنا ثمة سؤالان لابد من اثارتهما:

ما معنى الفلسفة عند يوسف مراد؟

وما هى الأسس الفلسفية اللازمة لتأسيس علم النفس؟

يُعرّف يوسف مراد الفلسفة بأنها «تفكير منظم يحاول التأليف بين جميع العلوم، وتوحيد جميع المعلومات، مهما اختلفت وتعددت، فى نظرة شاملة»[3]. ومعنى هذا التعريف أن الفلسفة هى وحدة المعرفة، وبالتالى ليس ثمة تفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية».

والسؤال اذن:

ما هو المنهج الذى يحقق وحدة المعرفة؟

لقد شاركت عوامل ذاتية وموضوعـية فى تحديد هذا المنهج. العوامل الذاتية مردودة إلى الخبرة الذاتية. فكان يوسف مراد كلما أراد أن يحدد اتجـاها معيناً فى حياته واجه صعوبات تحول دون اتمامه فكان يحول الصعوبة إلى وسيلة للتقدم فى اتجاه جديد فارتأى أن لب الحياة ليس هو الاستقـرار بل الكفاح الذى يقوم بين المتناقضات. بيـد أن المتناقضات تنطوى على أوجه اتفـاق. ومن هنا يتحقق الانـسجام الذى يتم بفـضل هذا التناقض وعلى الرغم منه. حرية بفضل العبودية وعلى الرغم منهـا، حياة بفضل الموت وعلى الرغم منه، حب بفضل الكراهية وعلى الرغم منها.

أما العوامل المـوضوعية فمـردودة إلى البحث العلمى أثناء دراسته فى باريـس للحصول على إجازة دكتـوراه الدولة. وقد حصل عليها فى يـناير ١٩٤٠ برسالتين إحداهما رئيـسية والأخرى تكميلية.

عنوان الرسـالة الرئيـسيـة «بزوغ الذكـاء ـ دراسـة فى علم النفس التكوينى والمقـارن». وعنوان الرسـالة التكمـيلية «علم الفـراسـة عند العرب» وكـتاب «الـفراسـة» لفخـر الدين الرازى(٤).

والمنهج التكاملى بديل عن منهجين من مناهج علم النفس فى تفـسير السلوك الانسانى. منهج يعتمد على التفسـير التكوينى، وذلك بأن يربط بين الماضى والحاضر، أى بين السلوك كما هو مشاهد الآن، وبين ما اكتسـبه الفرد فى تجاربه السابقة. ويرى يوسف مراد أن العيب فى هذا المنهج هو التـفـسير بربط المعلـولات بالعلل. وهذا الربط يجرد الحـياة من الحـرية، ويخرج من دائرة علـم النفس عاملاً أسـاسياً من عـوامل تكوين الخلق وهو الارادة. ومنهج آخر يسـتند إلى التفـسير الشـبكى، بمعنى أنه يتناول مظاهر السلوك الانسـانى كمـا يبدو فى اللحظة الراهنة. وخطأ هذا المنهج، فى رأى يوسف مراد، هو أنه يعزل الانسان عن ماضيه، فى حين أن مضمون الشعور، كما هو الآن، ليس إلا جزءاً من الحياة النفسية كلها.

أما المنهج التكاملى فهو يضيف المستقبل إلى الماضى والحاضر استناداً إلى أن لكل كائن غاية يريد أن يحققها، وهو لن يحققها إلا فى المستقبل. والغاية تنطوى على وحدة نظامية تعين الأجزاء وتعين ائتلافها. غير أن الغائية، عند يوسف مراد، ليست مرتبطة بالماهية كما هو الحال عند أرسطو، وإنما هى مماثلة لفكرة الكليات كما هى عند المدرسة الجشطلتية، بمعنى أن سلوك الكائن الحى لا يتحدد على أساس عناصر هذا الكائن كل عنصر على حدة، وإنما يتحدد على أساس سلوك الكل أو البناء العام. والكل ينطوى على تناقض. ومن ثم يأخذ يوسف مراد من هيجل المنهج الديالكتيكى، ولكنه يسترشد فى تطبيقه بالحركة الدائرية اللولبية. والمقصود منها أن التطور لايسير فى خط مستقيم، كما أنه ليس تقدماً إلى الامام ثم نكوص إلى الوراء بحيث يعود الأمر إلى نقطة البدء، بل إن فى كل نمو نكوصاً وتراجعاً إلى حد ما، ونقول إلى حد ما لأن النكوص الكلى يعود بنا إلى نقطة البدء، أما النكوص الناقص فهو يعنى الرجوع إلى الوراء استعداداً للوثبة القادمة، وهى وثبة تحمل الكائن إلى أبعد مما وصل إليه فى المرحلة السابقة.

وأغلب الظن أن مفهوم الحركة الدائرية اللولبية منقول عن انجلز عن طريق أستاذه الماركسى هنرى فالون. والذى يدعونا إلى هذا الظن أن كتابات يوسف مراد تخلو من الاشارة إلى الماركسية، ولكنه يقر بتأثير فالون فى مقدمة كتابه «بزوغ الذكاء» حيث يقرر أنه قد أفاد فائدة عظمى من الأبحاث الأوربية، وبالأخص أبحاث أساتذته الثلاثة: جيوم وفالون وأومبريدان[٥]. وفالون هو الوحيد من بين هؤلاء الذى أرسل مقالاً خاصاً لمجلة علم النفس التى أنشأها فى يونيو ١٩٤٥ واشترك معه فى رئاسة التحرير مصطفى زيور[٦].

وقد ترجم يوسف مراد المقال بنفسه. ثم علق على كتاب فالون «من الفعل إلى الفكر» وكان قد أهداه إليه فالون. وجاء فى التعليق «الواقع أن الدكتور فالون عالم، بكل معنى الكلمة، أى أنه يعتقد ـ كما يجب أن نعتقد ـ أن التفسير العلمى لايتم ولا يكمل الا اذا ارتقى إلى مستوى النظرية التى تفسر أكبر عدد ممكن من الوقائع بأقل عدد ممكن من القضايا والقوانين. واذا شاء بعضهم أن يعتبر النظرية العلمية ضرباً من التفكير الفلسفى النظرى

فليس فى هذا ما يعيب العلم، إذ أن من طبيعة العلم أن تنصب روافده فى جدول الفلسفة التى ترمى إلى توحيد المعرفة عمقاً ومدى. واذا كان يحق لأمثال أينشتين وجينز وادنجتون من علماء الطبيعة أن «يفلسفوا» علمهم، أليس علماء النفس أحق من غيرهم بأن يفلسفوا علمهم الذى يتناول دراسة العقل، أى الأداة التى تمكننا من معرفة الطبيعة ومن معرفة أنفسنا؟ »[٧].

وجواب يوسف مراد عن هذا السؤال بالايجاب. فموضوع علم النفس، عنده، محصور فى شبكة العقل، لأن «العقل الانسانى هو الذى يفسر العالم الكبير، فمعرفتنا الكون بأسره، ومعرفتنا ما يصدر عن نشاط الانسان من تأثيرات فى الكون مرهونة بمعرفتنا لطبيعة العقل الانسانى. والعقل، عنده، يتميز بالقدرة على التجريد والتعميم. وهذا هو ما يميز الانسان من الحيوان، ذلك أن قدرة الحيوان مقصورة على النشاط الحركى والحسى. ومن طبيعة الحواس أن تكون آلات انفعال، أما العقل فهو آلة فعل. وتأسيساً على هذه التفرقة ثمة نوعان من الفهم : الفهم الحسى والفهم العقلى. الفهم الحسى مقارنة بين جزءين بدون محاولة ربطهما بحقيقة كلية. أما الفهم العقلى فيقوم على المعنى المجرد، والمعنى المجرد هو القانون الذى يصلح تطبيقه على عدد لانهاية له من الحالات الجزئية.

وقد حاول يوسف مراد، بعد ذلك، أن يبلور نظريته فى الانسان فى كتاب بعنوان «افهم نفسك». بيد أن الكتاب ظل مجرد مشروع، ولم يظهر منه إلا أربع مقالات نشرها فى مجلة «المجلة» عامى ١٩٦٢ ، ١٩٦٣ وهى على التوالى : معرفة الآخر ـ اللغز الأكبر ـ الواجب الأكبر ـ عقبات فى الطريق. وخلاصة القول فى هذه المقالات أن الانسان فى حاجة إلى الآخر كى يكشف أسرار نفسه، وأن هذا الآخر هو رمز على المجتمع. ومعنى ذلك أن استجابة الفرد للمجتمع حتمية، غير أنها ليست دائماً مطابقة لنداء المجتمع. فثمة امكانات مادية لاتظهر بفضل المجتمع فحسب، بل على الرغم منه. ومن هنا مولد الشعور بالذاتية. بيد أن هذا الشعور بالذاتية يفيد العلو على المجتمع. فمهما يكن الفرد مديناً للمجتمع فهو يعلو عليه، وهذا العلو هو الذى يتيح لأبطال الانسانية أن يطوروا المجتمع. ولهذا فان يوسف مراد يقف ضد المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى تقرر أن العقل الجمعى هو الأول

وهو الأخير، لأن من شأن ذلك أن يفضى إلى ملاشاة الشخصية وعبادة الجماعة. ويقف ضد الوجودية لأنها تجعل من الفرد أساساً للمجتمع، ومن شأن ذلك أن يفضى إلى عبادة الذات. اذن التأليف بين الفرد والمجتمع لازم، وظاهرة العلو تستجيب لهذا اللزوم. ويرى يوسف مراد أننا نعثر على ظاهرة العلو عند البطل. ولهذا لم يكن غريباً أن يستجيب يوسف مراد لدعوة الضباط الأحرار له فى المشاركة فى تنظيم قسم الخدمة السيكولوجية فى الجيش فى أغسطس ١٩٥٢. وفى هذه اللحظة زاره أحد تلاميذه وكان وقتها ماركسياً وهمس فى أذن أستاذه وكان طريح الفراش، وقال له: أنت خائن.

والمفارقة بعد ذلك أن يحال يوسف مراد إلى لجنة التطهير الجامعية بتهمة أنه يرغم طلبته على الاشتراك فى مجلة علم النفس. وفى فبراير ١٩٥٣ صدر العدد الثالث والأخير من السنة الثانية، اذ توقف يوسف مراد عن اصدارها. وبعدها واجه صراعاً مريراً من زملائه فى قسم الفلسفة. وقبل موته بعشر سنوات مارس يوسف مراد فن التصوير، وقرأ للفنانين وعن الفنانين، وكان يعتقد أن هذه الممارسة من شأنها أن تزيل من نفسه إحساساً مريراً بالاغتراب، أو على حد تعبيره، أن تعيد إليه تكامله. وكان عامل التكامل السيكلوجى، وهو الذاكرة، بدأ يتفكك. وكانت علامات التفكك بداية فقدان الذاكرة، ولكنه كان على وعى بذلك. وقبل موته بثلاثة أشهر سألنى : هل ثمة حياة أخرى؟ ولم أجب. وسألنى : لماذا لا تجيب. أجبت : ولماذا السؤال؟ قال: لأنه إذا لم تكن ثمة حياة أخرى فالانتحار واجب.

وفى الثالث والعشرين من شهر سبتمبر ١٩٦٦ مات يوسف مراد وقبل موته بدقائق قال لابنته : قولى لهم.. إننى أحبهم جميعاً. وهكذا يلتزم يوسف مراد بالمذهب التكاملى حب بفضل الكراهية وعلى الرغم منها.

رؤيتى لـ زكى نجيب محمود(*)

كانت علاقتى مع زكى نجيب محمود علاقة حميمة، ومع ذلك لم تكن تخلو من توتر. ومنشأ هذا التوتر مردود إلى مفهوم العلاقة بين الفلسفة ورجل الشارع. ففى نوفمبر سنة ١٩٨٣ عقدت مؤتمراً فلسفياً دولياً بالقاهرة موضوعه «الفلسفة ورجل الشارع». ودعوت زكى نجيب محمود للمشاركة ببحث فى هذا المؤتمر. ولكنه اعتذر. وإثر انتهاء المؤتمر وردت إلى صفحة «الفكر» بجريدة «الأهرام» مقالات عديدة أرسلها نفر من المفكرين المصريين، انطوت على نبرة نقدية حادة تجاوزت، فى بعض فقراتها، حدود الحوار العلمى. وكان من بين هذه المقالات مقال زكى نجيب محمود وعنوانه «وإذا الموءودة سئلت..؟» والموءودة فى هذا المقال هى «هيباشيا»، فيلسوفة إسكندرانية من القرن الخامس الميلادى ظهرت لزكى نجيب محمود فى إحدى سرحاته الفكرية بمناسبة تفكيره فى «رجل الشارع». ودار حوار بينه وبينها عن حياتها الفلسفية، وعن مأساتها المروعة الدامية التى حلت بها، وهى متنقلة فى عربة تطوى بها الطريق فى مدينة الإسكندرية، فإذا بجماعة اشتد بهم الهوس والجهل معاً، فحسبوها خارجة على الدين. انتزعوها من العربة، وخلعوا عنها الثياب عنوة وقسراً، ودفعوا بجسدها العريان على الأرض وشدوها إلى حبل، ثم جروها جراً على حصباء الطريق حتى تسلّخ، وكادت تظهر العظام. فلما بلغوا بها إلى حيث أرادوا وجدت رؤساءهم فى انتظارها، وأقاموا من أنفسهم ما يشبه المحكمة الدينية لمحاكمتها، ثم انقضوا عليها بالسكين ذبحاً.

ثم استطرد زكى نجيب محمود فى سرد أحداث تاريخية دارت على ممارسة التعذيب والقتل باسم الدين، والتى ارتكبها رجل الشارع بسبب جهله وتعصبه. ثم اختتم مقاله بقوله هيباشيا: «إن أصدقاءك الأعزاء قد ذبحوا الفلسفة ذبحاً عندما ربطوا بينها وبين رجل الشارع، بل إنهم خنقوها بتراب الشارع». وهنا قال زكى نجيب محمود خاشعاً «وإذا الموءودة سئلت.. بأى ذنب قتلت؟». [١]

ودارت الأيام، ودعانى المسئول عن الصالون الثقافى بدار الأوبرا للمشاركة فى حوار مع زكى نجيب محمود، وكان ذلك فى ٤ مارس ١٩٩٣. وكان سؤالى على النحو الآتى:

دكتور زكى نجيب محمود.. منذ عشر سنوات حررتَ مقالاً جاء فيه أننى ذبحت الفلسفة وخنقتها بتراب الشارع، فهل مازلت عند رأيك؟

وجاء جوابه حاداً مثلما كانت مقالته: إنكار لأية علاقة بين الفلسفة ورجل الشارع، وذلك لأن الفلسفة، فى رأيه، وظيفتها ضبط معانى الألفاظ، وتحليل القضايا العلمية، ورجل الشارع أبعد ما يكون عن هذا وذاك. ثم أردف قائلا: «وما ضايقنى أنك دعوت بائع بطاطا لحضور هذا المؤتمر». وحاصل الأمر أننى لم أدع هذا البائع، وإنما الذى دعاه صحفى. وكانت حجة هذا الصحفى أن عنوان المؤتمر مكون من عنصرين: الفلاسفة ورجل الشارع. الفلاسفة حاضرون ورجل الشارع غائب. وكان لابد من دعوته ليستقيم الوضع.

خلاصة نقد زكى نجيب محمود أن رجل الشارع جاهل ومتعصب، وأنه مهيأ لذبح الفلاسفة إذا توهم أنهم خارجون على الدين. فهل واجه زكى نجيب محمود أمراً من هذا القبيل؟ جواب هذا السؤال كامن فى نشأة الفكر الفلسفى عنده.

فى مفتتح الفصل الرابع من كتابه «قصة عقل» (١٩٨٣) أعلن زكى نجيب محمود أنه تبنى اتجاهاً فلسفياً معاصراً، هو «الوضعية المنطقية» فى ربيع سنة ١٩٤٦، عندما أُعلن عن محاضرة للفيلسوف الإنجليزى ألفرد آير بمناسبة تعيينه رئيساً لقسم الفلسفة بجامعة لندن. فراح زكى نجيب محمود يقرأ كتاب آير الذى يلخص فيه «الوضعية المنطقية» وعنوانه «اللغة والصدق والمنطق» (١٩٣٦). وما أن فرغ من قراءته حتى أحس بقوة أنه قد خلق لهذه الوجهة من النظر. [٢]

و«الوضعية المنطقية» حركة فلسفية نشأت فى العشرينيات من هذا القرن فى فيينا، وكانت تضم مجموعة من علماء الفيزياء والرياضة، حذفت من مجال الفلسفة دراسة الكون والإنسان، وانصب كل اهتمامها فى مجال التفكير العلمى، وانتهت من ذلك الاهتمام إلى مبدأ يسمى «مبدأ التحقيق»، تحدث عنه ألفرد إير فى كتابه المذكور سابقاً، ومفاده أن الجملة الخبرية لا تكون ذات معنى إلا إذا كان لها مقابل فى الخبرة الحسية، فإذا كان لها مقابل كانت صادقة وإلا فهى كاذبة. بيد أن إير فى الطبعة الثانية (١٩٤٦) من هذا الكتاب فرقّ بين نوعين من التحقيق: التحقيق القوى، والتحقيق الضعيف. التحقيق القوى هو الذى يكون حين تأتى الخبرة الحسية مدعّمة لصدق القضية تدعيماً كاملاً، والتحقيق الضعيف هو الذى يكون حين تأتى الخبرة مدعّمة لصدق القضية على وجه الإحتمال. ويخلص إير من هذا المبدأ إلى حذف الميتافيزيقا لأن قضاياها تتجاوز الخبرة الحسية.

وفى عام ١٩٥٣ أصدر زكى نجيب محمود كتابًا بعنوان «خرافة الميتافيزيقا» يأخذ فيه بمبدأ التحقيق، ويخلص منه إلى النتيجة نفسها التى انتهى إليها إير.

يقول: «إن الكائنات الميتافيزيقية أدخل فى باب الخرافة منها فى باب الواقع الذى يستند إليه التفكير العلمى». ومن أجل ذلك أحدث هذا الكتاب ضجة مدوّية عقب ظهوره، وأُتُّهم بأنه خارج على الدين. وبعد عشر سنوات، أصدر طبعة ثانية لهذا الكتاب، مع تغيير فى العنوان فجعله «موقف من الميتافزيقيا»، ومع مقدمة ينكر فيها أنه خارج على الدين، ويتهم ناقديه بأنهم خلطوا بين الفلسفة والدين، فحملوا كلامه الموجه إلى الفلسفة على أنه موجه إلى عقائد الدين. ومع ذلك فإن زكى نجيب محمود ترك النص الوارد فى الطبعة الأولى بلا تعديل، ليكون بمثابة وثيقة تشهد على فكر المؤلف، وطريقة تعبيره عن ذلك الفكر فى مرحلة مبكرة نسبياً من مراحل عمره. فهل معنى ذلك أن زكى نجيب محمود يقول: «وداعًا للوضعية المنطقية»؟

وبعد صدور كتابه «خرافة الميتافيزيقا» بسبع سنوات، نشر فى عام ١٩٦٠ كتابًا بعنوان «الشرق الفنان» جاء فيه أن ثمة طريقين لإدراك الحقيقة هما: الحدس، والعقل المنطقى. الحدس من اختصاص الشرق الأقصى، والعقل المنطقى من اختصاص الغرب، والشرق

الأوسط من اختصاصه الجمع بين الطريقين. يقول فى خاتمة كتابه: «إن الشرق الأقصى قد وقف إزاء الكون وقفة الفنان الذى يستند إلى حدسه، وإن الغرب قد وقف إزاءه وقفة العالم الذى يرتكن إلى حسّه وعقله، وإن ثقافة الشرق الأوسط قد جمعت الوقفتين جنباً إلى جنب، فنرى الدين والعلم متجاورين، بل نرى الدين نفسه يناقش بمنطق العلم فتندمج النظرتان فى موضوع واحد»(٣). وهو يدلل على صدق نظرته إلى ثقافة الشرق الأوسط بالفلسفة الإسلامية. فالمشكلات المعروضة للبحث، فى هذه الفلسفة، هى مشكلات دينية، لكن طريقة معالجتها طريقة عقلية منطقية. فالمعتزلة من فرق المتكلمين تصطنع منهج العقل، وكذلك الفلاسفة المسلمون. أما الصوفية فالذوق عندهم هو الطريق إلى إدراك الحقيقة. والملفت للانتباه هنا، أن زكى نجيب محمود لا يذكر ابن رشد فى حديثه عن الفلاسفة المسلمين، ويذكر الغزالى فى حديثه عن الصوفية بنبرة إجلال وإكبار عندما يردد ما قاله المسلمون عنه: «لو كان بعد النبى محمد نبى لكان الغزالى ذلك النبى»(٤). ومن الشائع والمعروف ذلك الصراع بين ابن رشد والغزالى. فالغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» يكفر الفلاسفة. يقول فى الخاتمة:

«فإن قال قائل: قد فصّلتم مذاهب هؤلاء «يقصد الفلاسفة»، أفتقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟!

قلنا: تكفيرهم، لابد منه(٥)

وسكت الغزالى عن التعليق على «وجوب القتل»، وهذا السكوت لا يعنى نفى القتل لأنه لو كان يعنيه لما سكت. مسألة القتل إذن لا تقف عند حد «رجل الشارع» على نحو ما يتصور زكى نجيب محمود بل تتجاوزه إلى حد «النخبة».

وفى عام ١٩٧١ أصدر زكى نجيب محمود كتاباً بعنوان «تجديد الفكر العربى». يحاول فيه الإجابة عن سؤال فرض نفسه عليه، خلال أعوام الستينيات من هذا القرن، وهو الذى يسأل عن «طريق» للفكر العربى المعاصر، يضمن له أن يكون عربياً حقاً، ومعاصراً حقاً. وجوابه هو على النحو الآتى: أن يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التى وقفها سلفه، لينظر إلى الأمور بالعين نفسها، ألا وهى عين «العقل» ومنطقه دون الحاجة إلى إعادة المشكلات

القديمة بذاتها، ولا إلى الاكتفاء بالتراث القديم لذاته.

لكن ما هو هذا العقل؟

إنه طريق الاستدلال المنطقى السليم على نحو ما رسمه أرسطو فى كتابه المسمى بـ «الأورجانون»، وعلى نحو ما رسمه الفيلسوف العربى والملقب بالمعلم الثانى، ونعنى به الفارابى، نقلاً عن أرسطو. ولو لم يرسم أرسطو طريقه لرسمه العرب لأن وقفة العربى من الأمور طابعها العقل، على نحو ما يرى زكى نجيب محمود[٦] ومع ذلك فإنه يرى أن العقل لا ينفرد وحده بمجال المعرفة الإنسانية بل يلازمه الوجدان. وهذا ما يميز الثقافة العربية عن الثقافتين الأخريين، وهما: ثقافة الشرق الأقصى التى تغلب عليها ثقافة الوجدان، وثقافة أوروبا التى تغلب عليها ثقافة العقل. وهذه الرؤية التى وردت فى «الشرق الفنان» يرددها زكى نجيب محمود فى «تجديد الفكر العربى».[٧] ويخلص من هذه المزاوجة الثقافية بين العقل والوجدان إلى المزاوجة بين مملكة السماء ومملكة الأرض، بين مملكة الله ومملكة قيصر. وجاءت اللغة العربية فشاركت فى هذه المزاوجة مشاركة عجيبة، فهى حين تزخرف نفسها، وتصقل بدنها، يخيل إليها أنها ليست لغة لأهل هذه الأرض، إنما هى أقرب إلى ملكوت السماء وأدنى. فإذا شاءت أن تمشى مع الناس فى أسواق التجارة، ودواوين الحكم، والسياسة استقامت وكأنها قد باتت لغة أخرى[٨] ويلزم من ذلك رفض زكى نجيب محمود للعلمانية. يقول فى حديث له نشرته جريدة «الأهرام» سنة ١٩٨٥ «إن الذين يقولون إن العلمانية خطر على الإسلام فاتهم أنهم فى كل ما ذكروه، إنما يتكلمون عن ديانات أخرى غير الإسلام. وأنا أطالبهم بأن يذكروا لى مثلاً واحداً ليوم واحد مر فى التاريخ الإسلامى كله على شعب مسلم، قد تم فيه الفصل بين الدين والدولة، بالصورة التى يذكرونها. . هذا شىء لم يحدث مرة واحدة فى تاريخ المسلمين. لماذا؟ لأنه شىء غير وارد، لا فى عقولهم، ولا فى قلوبهم، إنما قد ورد عند آخرين فما الذى يشغلنا به. وأنا أطلب منهم أن يصوروا لى كيف يمكن لمسلم يحيا دينه الإسلامى، ثم يفصل بين الدين والدولة بالصورة التى يتخيلونها، وذلك لأن للإسلام طبيعته الخاصة به، فهو طريقة حياة، فوق أنه دين بالمعنى المفهوم عند أصحاب الديانات الأخرى».

وإذا كانت الأصولية الإسلامية نافية للعلمانية وإذا كان فكر زكى نجيب محمود نافياً للعلمانية فهل ثمة تماثل؟

وإذا لم يكن ثمة تماثل فما هو اللاتماثل؟ هل هو فى مفهوم العقل. ولكن ما هو مفهوم العقل عند زكى نجيب محمود؟

إن الأصولية الإسلامية تأخذ بحرفية النص الدينى فتنفى التأويل عن العقل. وهى لهذا تقف ضد ابن رشد صاحب مقولة «التأويل» فى إطار سلطان العقل. والمفارقة هنا أن زكى نجيب محمود يضعف من شأن التأويل عند ابن رشد. يقول: «إن ابن رشد يريد أن نضيق حدود التأويل بحيث لا نلجأ إليه إلا فيما لا حيلة لنا أمامه إلا أن نؤول ظاهر الشريعة فيه، وحتى فى هذه الحالات الضرورية سنجد فى ظاهر الشريعة فى مواضع أخرى ما يؤيد تأويلنا ذاك»[٩]. بل إن زكى نجيب محمود يستخف بمقولة التأويل. ففى مقال له بعنوان «عندما يحلم العقلاء» يتحدث فى بدايته عن صورة للمصور الأسبانى «جويا» عنوانها «أحلام العقل» أو «رؤى العقل». يقول: «ذهب المؤولون من نقاد الفن فى تفسير الصورة مذاهب شتى. وليس ثمة مبرر لهذه التأويلات؟ لأن الفنان أشار إلى مراده بعبارة كتبها على جانب الصورة»[١٠]. ومن هنا يعرّف زكى نجيب محمود العقل بأنه يعالج الواقع كما يقع. أما الذى يحلم بالواقع «المرجوّ» قبل وقوعه، فهو لا يستعين بالعقل».[١١]

والسؤال هو:

- أين يقف زكى نجيب محمود؟
- إن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب.

منطق مذهبه يفضى به إلى الاقتراب من الأصولية الإسلامية، ومقصده على الضد من ذلك.

هل هذه الرؤية تفسر لنا «تغريدة البجع» فى كتابه الأخير «حصاد السنين». يقول: «يقال عن البجعة أنها إذا ما دنت من ختام حياتها سمعت لها أنات منغومة تطرب آذان البشر، ولا يمنع طربها أن تكون تلك الأنات صادرة - على الأرجح - من ألم يكويها»[١٢]!!

رؤيتى لـ عبد الرحمن بدوى(*)

فى عام ١٩٤٥ كنت طالباً فى قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن). وكان عبدالرحمن بدوى يحاضرنا فى الفلسفة المسيحية والمنطق. وفى ٣٠ أبريل ١٩٤٥ انتحر هتلر. وفى اليوم التالى دلف عبد الرحمن بدوى إلى مكان المحاضرة فلمحنا رابطة عنق سوداء. وعندما سألناه عن السبب قال: لأنى حزين على وفاة هتلر.

فما العلاقة بين بدوى وهتلر؟

كان بدوى فى الفترة ما بين ١٩٣٨ ـ ١٩٤٠ عضواً فى حزب مصر الفتاة ورئيساً لمكتب الشئون الخارجية بالحزب. وبصفته هذه كان يحرر المقالات السياسية لجريدة الحزب. وأنا هنا انتقى فقرات من بعض المقالات لألقى الضوء على ما كان يدور فى ذهنه. ففى ١٧ مارس ١٩٣٨ نشر بحثاً بعنوان «مصير تشيكوسلوفاكيا.. هل يكون كمصير النمسا؟!». وقال بدوى عنه إنه بحث هام مرفوع إلى رئيس الحزب من مكتب الشئون الخارجية. وكانت الجيوش الألمانية قد غزت النمسا،وقابل الشعب النمساوى هذه الجيوش مقابلة منقطعة النظير. وجاء فى نهاية البحث ما يلى:

«فليهنأ الشعب الألمانى بهذه الوحدة التى حققها، وليهنأ هتلر بهذا النصر العظيم الذى أحرزه، والذى يسجله له التاريخ فى إعجاب لا حد له، ولتبحث الدول المنكوبة عن زعماء كهتلر، وليقبل المصريون على مصر الفتاة التى لن يكون خلاص مصر من محنتها، وبلوغها مجدها إلا على يديها».

وفى ٦ أكتوبر ١٩٣٨ نشر بـدوى مقالاً آخر يمجد فيـه هتلر ويحذر الدول الكبرى من هتلر لأن له أثره الكبير وشأنه الخطير فى توجيه السياسـية العالمية، وأصبح قوة هائلة مخيفة تثير الجزع والهلع فى العالم أجمع، ولم يعـد له مثيل فى قوته فى القارة الأوربية بأسرها، ثم يدعو الدول الصـغرى إلى أن «تخطب وده وتنشد صـداقته، بل حـمايته ووصـايته كى تطمئن إلى الحياة والبقاء إلى جواره».

ودعـوة بدوى إلى التـلاحـم مع هتلر مـردودة إلى ايديولوجـيـا الحـزب النازى وهى ايديولوجـيـا عنصرية. يـقول بدوى فى أغـسطس ١٩٣٨: «النازية هى أوج تـلك الحركـة العنصرية التى سـرت فى أواخر القرن التاسع عـشر وأوائل القرن العشرين، والتـى بفضلها يستطيع الألمانى السـيادة على جمـيع الشعوب الأخـرى، لأن العنصر الجرمـانى هو أسمى العناصر وأرقى الأجناس».

ومن شأن العنصـرية أن يكون الفرد جزءاً من الجنس لا يمكن فصله عـنه، فدمه من دم الجنس المشترك. ولذلـك يرى بدوى أن النازية استطاعت أن تحل مشكلة كبـرى من مشاكل الحياة، وهى مـشكلة الفرد والجمـاعة، وصلة كل منهما بالآخـر. وهو يكشف عن أساس هذه الصلة عندما يؤيد قـول هتلر فى ٣١ مايو ١٩٣٥ «لأول مرة فى تاريخ العالـم يجتمع ثمانية وثـلاثون مليوناً يكونون مجمـوع مَنْ لهم حق الانتخاب فى ألمانيا على الثـقة برئيس واحد، والإخلاص لقـائد واحد». ومعنى ذلك أن ثمة فرداً مـتميزاً، وأن هذا الفرد يتـميز القوة المسيطرة. وفى هذا الإطار من تمجـيد الفردية المتميزة والقـوة المسيطرة يبدأ بدوى فى نشر سلسلة بعنوان «خلاصة الفكر الأوروبى» يـفتتحها بكتاب عن نيتـشه (١٩٣٨) يبرز فيه أهمية المذاهب الروحانية فى مواجـهة المذهب الآلى، لأنه إذا حدث اختلال فى التوازن بين الآلية والروحيـة حدثت كارثة».[٢٩] وسبب ذلك مردود إلى أن الآليـة وحدها لا تحرك قوة الإبداع. وإذا انفردت الآلية سيطرت الدهماء ومعها الروح الشعبية، والروح الشعبية سطحية التفكير لا تبالى بما هو روحى وبالقيم العليا، ذلك أنها تنفخ فى حاجاتها الوضعية.

ولهذا فـإن عبد الرحـمن بدوى يريد لوطنه ثورة روحية. يـقول: «فليس من شك فى أن

هذا الوطن فى أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم. . كى يضع مكانها نظرة أخـــرى»[٢]. وتمهيداً لإيجـاد هذه النظرة يقدم مشروعاً إلى أبناء هذا الجـيل بعنوان «خلاصة الفكر الأوروبى» لنعلمهم كيف يفكر هذا الفكر ويبدع، وكيف يبدد ما قدّس من أوهام بهدف إحداث هزة قـادرة وحدها على انتـشال أبناء هذا الجـيل من ظلمة الهوة إلى نـور الفكر الحر فيـفكروا فيمـا فكر فيه العـقل الأوروبى، ويتأملوا فى المشاكل الـتى أثار، والحلول التى قدّم بشرط ألا يتوهموا أن ثمة حلولاً جاهزة ليس عليهم إلا أن يقلدوها ويحتذوها»[٣].

بيد أن بدوى لا ينتـقى من منتجات العـقل الأوروبى إلا ما يتفق ومـتطلبات النازية من تمجيد للفرد القائد والمجموع الخاضع. وهذا هو مغزى انتقاء نيتشه كمفتتح لسلسلة «خلاصة الفكر الأوروبى» إذ أن فلسفته تأسيس للنازية. فهو يمجد الفرد المتميز أو ما يسميه «الإنسان الأعلى». وهو من أجل ذلك يعيد نظام التصاعد، أى جعل الناس فى طبقات يرتفع بعضها فوق بعض درجات بعـد أن قُضى على هذا النظام بفعل أنصار الكم. وكانت النتـيجة لهذه المساواة المخيفـة التى نادوا بها أن أصبح كل امرىء يعتـقد أن له الحق فى الحكم. فإزاء هذا كله كان لابد للناس الممتازين أن يعلنوا الحرب على العامة والمجموع.[٤]

والسؤال إذن: إلى أى مدى تجسدت آراء النازية فى أعمال بدوى الفلسفية، ونقصد على الأخص الرسالتين اللتين حررهما وهمـا: «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية» لنيل درجة الماجسـتيـر فى الآداب فى نوفمبـر ١٩٤١، و«الزمان الوجـودى» لنيل درجة الدكـتوراه فى الآداب فى مايو ١٩٤٤.

فى رسالـة «الموت» يركز بدوى على الذاتيـة. يقول: «أنت لا تسـتطيع أن تتعـامل مع الموت إلا فى حدود الشعور بالشخصية والوحدة والحرية لأنك أنت الذى تموت وحدك، ولا يمكن مطلقاً أن يحل غيـرك محلك فى هذا الموت. ولهذا فإن من شأن إضعاف الشـخصية تشويه حقيقة الموت. وإضـعاف الشخصية أظهر ما يكون فى حالتين: حـالة فناء الشخصية فى روح كلية، وحالة إفناء الشخصية فى الناس.[٥]

إذن حيث الشخصية حيث الحرية، إذ لا شخـصية حيث لا حرية، وذلك من ناحيتين:

أنه لا مسئولية إذا لم توجد الشخصية، ولا مسئولية إذا لم توجد الحرية. فلا وجود إذن للشخصية إلا مع الحرية. وإذا كان الموت يقتضى الشخصية فهو يقتضى الحرية بالضرورة. ذلك أن كلا من الموت والحرية إمكانية. فقدرة الإنسان على أن يموت منتحراً هى أعلى درجة من درجات الحرية. الموت إذن جوهر الوجود الإنسانى، أى أنه ليس مضاداً للحياة، أو كما يقول نيتشه «حذار أن تقول إن الموت مضاد للحياة». ومعنى ذلك أن نفى هذا التضاد لا يستلزم إلغاء الموت، وإنما يستلزم تفسيراً جديداً للموت. وهذا التفسير الجديد ليس ممكناً إلا بإيجاد مفهوم جديد للوجود الإنسانى.

وهنا يشير بدوى إلى تفرقة هيدجر بين نوعين من الوجود: النوع الأول يسميه «الآنية» على حد ترجمة بدوى للفظ Dasein. والأفضل - عندى - تعريب اللفظ الألمانى بدلاً من ترجمته فنقول «دازين» وخاصة أن بدوى نفسه يقول عن اللفظ الألمانى «أنه من العسير أن نجد له مقابلاً دقيقاً فى أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا». ذلك أن «الدازين» يعنى الوجود الإنسانى الملقى هناك بدون تبرير، أى أنه مجرد إمكانية. أما النوع الثانى فهو الوجود الماهوى Existenz ويقصد به ماهية الوجود. والدازين مهموم بإمكاناته الذاتية لأنه يريد تحقيقها برمتها ولا يقنع بأى تحقيق جزئى. بيد أن التحقيق من جهة وعدم التحقيق من جهة أخرى يعنى أن ثمة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. ومن هنا فإن الدازين يتسم بآنات الزمان الثلاثة: الماضى والحاضر والمستقبل. وحيث أن الدازين لديه إمكانات لم تتحقق بعد، ومهموم بتحقيقها فالمستقبل إذن جوهره. بيد أن هذا المستقبل يعنى أن الدازين لم يحقق إمكاناته، وأنه لن يحققها كلها لأن ثمة إمكاناً مطلقاً لا يوجد بعده إمكان وهو الموت. فالدازين إذن متناه. وهنا يقرر بدوى أن لهيدجر الفضل فى تحديد المعنى الحقيقى لمشكلة الموت. إذن ثمة علاقة فلسفية بين بدوى وهيدجر.

وقد استمرت هذه العلاقة الفلسفية في رسالة الدكتوراه عن «الزمان الوجودى». وبدوى فى هذه الرسالة يحذف الوجود المطلق لأنه مفهوم غامض ثم لأنه ليس وجوداً حقيقياً، ويكتفى بالوجودالمعين. والوجود المعين على ثلاثة أنحاء: وجود الموضوع وهو وجود الأشياء أو وجود الأدوات التى لا تعرف ذاتها. والوجود فى ذاته وهو فرض محدد قصد به

إلى وقف المعرفـة عند حد معين لا تتـجاوزه. وهو لهذا مـفهوم متناول فى نظرية المعـرفة وليس متناولاً فى نظرية الوجود. أما النحو الثـالث للوجود المعين فهو وجود الذات، وهو وجود يعـرف ذاته ولهذا فهـو الوجود الأصيل. ومن ثم يـقصر بدوى كلمـة الوجود على وجود الذات.

والزمان عنصر جـوهرى مقوم لهذا الوجود. والزمان يعنى الـتناهى، والتناهى يعبر عنه العدم، والعدم عنصر مكون للوجود منذ كينونته. ويتحد العدم أو اللاوجود مع الوجود فى موضـوع واحد هو التـوتر.(٦) التوتر إذن هو طـابع الوجود الذاتى. ولهذا فـإن منطق هذا الوجود هو منطق التوتر. والتوتر نقيض الهوية لأن التـوتر يقصد اللامتساوى والمختلف فى حين أن الهوية تنشد المتساوى والمؤتلف.

وبدوى فى مفـهومه للعـدم متأثر بهـيدجر، بيـد أنه يتجاوز هيـدجر لأن التناهى الذى مصدره العدم تناه خالق. وهذه نتيجة انتهى إليها بدوى من مفهوم العدم، وكان من الممكن أن ينتهى إليـها هيدجر، ولكنه لم يفـعل. ثم إن هيدجر لم يكتشف العـدم فى الوجود إلا بواسطة حال الـقلق، ولكنه اكتشـاف ذاتى، وبدوى يريد أن يدلل على وجـوده موضوعـياً فيـستعـين بالفيزياء المـعاصرة فى نظرية الكم فـيخلص إلى أن الوجـود مكون من وحدات منفصلة بينها «هوات» لا يمكن عبورها إلا بواسطة الطفرة فنقول إن هذه الهوات هى العدم نفسه في وجوده الموضـوعى. وإذا كانت فكرة الهوات فكرة لا معقولة فليكن فـاللامعقول مـقبـول. ويناظر هذه الهوات بين الذرات فى الـوجود الفـيزيائى الهـوات بين الذوات فى الوجود الذاتى. العدم إذن بالنسبة إلى هذا الوجود الأخير هو الهوات الموجودة بين الذوات بعضها وبعض مما لا يمكن عبورها إلا بالطفرة. ولما كانت هذه الهوات بين الذوات الأساس فى الفردية فالعدم إذن هو أصل الفردية. ولما كانت الذاتية أو الفـردية تقتضى الحرية كنتيجة ضرورية، ففى وسعنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل فى الحرية.

والزمان هوالعلة الفـاعلية للاتحاد بين الوجود والعـدم لتكوين الدازين. ولولا الزمان لما كان ثمة تحقيق للوجود. فالزمان إذن خالق بمعنى أنه العلة فى تحقيق الوجود. وتأسيساً على

ذلك ينتهى بدوى إلى نتيجة هامة مفادها أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل ما ليس بمتزمن بالزمان فلا يمكن أن يُعد وجوداً.(٧) وأغلب الظن أن هذه النتيجة التى انتهى إليها فى مذهبه الوجودى قد دفعته إلى تأليف كتاب بعنوان «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» (١٩٤٥) يمجد فيه الزنادقة الذين «يعلنون آراءهم الهدامة بكل شجاعة وصراحة على الرغم مما كان يتوعدهم به السلطان ـ أعنى الخليفة ـ من عذاب، وما لقيه أكثرهم من اضطهاد. وفضل أغلبهم الاستشهاد فقدموا أرواحهم فداء لتلك الحرية الفكرية التى لم يرضوا بغيرها دليلا».(٨)

ونخلص من هذا العرض إلى أن ثمة تشابهاً وليس تطابقاً بين بدوى وهيدجر فى تناولهما للدازين. وأقول ذلك بمناسبة ما كتب فى إحدى المجلات إثر صدور كتاب «الزمان الوجودى» إذ زعم الكاتب أن فى الكتاب ثلاثين صفحة مأخوذة من كتاب «الوجود والزمان» لهيدجر دون أن يشار إليها. وكتاب هيدجر لم يكن وقتها قد ترجم عن الألمانية. وكل ما ترجم منه إلى الفرنسية سبع وخمسون صفحة والكتاب فى أربعمائة وثمان وثلاثين صفحة.(٩) وأعتقد أن ما عرضته كافٍ لدحض شبهة التطابق بين بدوى وهيدجر. ومع ذلك فثمة سمة مشتركة بينهما فى إعجابهما بهتلر والنازية. وقد عرضت فى البداية إلتزام بدوى بهتلر والنازية وبقى أن أعرض لالتزام هيدجر.

بعد أربعة شهور من استيلاء هتلر على السلطة فى ٣٠ يناير ١٩٣٣ عُين هيدجر رئيساً لجامعة فريبورج. وفى أول مايو من العام نفسه أعلن انضمامه إلى الحزب النازى، وأيّد الحكومة النازية عندما طردت عشرين فيلسوفاً من وظائفهم الأكاديمية، وكان من بينهم ارنست كاسيرر، وهانس ريشنباخ، وماكس هوركهيمر، وتيودور أدورنو، وبول تليخ، ولدوفيج فتجنشتين، ورودولف كارناب، وكارل بوبر، وكارل هامبل، وهنّا أرنت. وأعلن هيدجر لطلابه أن الفوهرر هتلر هو وحده الذى ينبغى أن يكون معبراً عن وجودهم. وأغلب الظن أن مفهوم «الوجود الذاتى الفردى» الذى تدور عليه فلسفة كل من هيدجر وبدوى قد تجسد فى هتلر.

ولكن بعد انتحار هتلر لم يستكمل كل منهما مذهبه الفلسفى. فبدوى كان قد أقر بنقص مذهبه فـى «الزمان الوجودى» ووعدنا باسـتكماله، وعلى الأخص استكمال منطـقه الجديد وهو منطق التوتر. ولكنه لم يف بوعده. ووعدنا أيضاً أن يقـدّم مواد أخرى تالية فى كتابه «من تاريخ الإلحاد فى الإسـلام»، ولكنه لم يفعل. أمـا هيدجر فـقد وعدنا بتـأليف الجزء الثانى لكتابـه «الوجود والزمان» الذى صدر عام ١٩٢٧، ولكنه فى مـقدمة الطبعـة السابعة الألمانية لكتابه المذكـور يقول: «إن الطبعات السابقـة كانت قد صدرت مكتوباً عليـها الجزء الأول على أمل إصـدار الجزء الثـانى، ولكن لم يعد فى الإمكان تأليف هـذا الجزء إلا إذا أحدثت تجـديداً فى الجزء الأول». وفى مـقابلة صحـفية مع مندوبـيْن من صحيـفة "Der Spiegel" فى ٢٣ سبتمبـر ١٩٦٦ سئل هيدجر عن العلاقة بين الفلسفـة والسياسة، وكان السؤال علـى النحو الآتى: ما هى إمكـانات الفلسسفـة فى التأثيـر على الواقع بما فى ذلك الواقع السـياسى؟ هل هذا الإمكان مـازال قائمـاً؟ وكان جـواب هيدجـر «ليس فى إمكان الفلسفـة أن تحدث تغييراً مـباشراً فى الواقع الراهن للعـالم». فأومأ مندوبو الصحـيفة إلى الماضى وقالوا له: «إن الفلسفة فى الماضى أحدثت تيارات سياسية وثقافية جديدة مثل فلسفة كانط، وهيجل، ونيتشه، وماركس».

وعلق هيدجـر قائلاً: إن الفلسفة بالمعنى القـديم قد انتهت ونحن فى حاجـة إلى تفكير جديد يكون له تأثـير على ظروف العالم،ومع ذلك فـإن مثل هذا التفـكير لن يكون له إلا تأثير غير مباشر».

ورد المندوبون بأنهم كسـياسيين وصحـفيين ومواطنين لابـد وأن يصدروا قرارات. وهم لذلك يتوقعون العون من الفيلسوف حتى ولو كـان عوناً غير مباشر. وأنت الآن تقول إنك غير قادر.

أجاب هيدجر: «نعم، أنا غير قادر».

وكان تعليق المندوبيْن: هذا جواب مخيب لآمال غير الفلاسفة.

وكان تعليق هيدجر «فى مجال التفكير ليس ثمة عبارات سلطوية».

والسؤال بعد ذلك كله: لماذا توقف كل من بدوى وهيدجر عن استكمال بنائه الفلسفى؟

إن الاستكمــال يعنى أن ينتقل كل منهمـا من البحث فى الوجود العـام إلى البحث فى وجود الإنسان. وهـو انتقال قد ألمح إليـه كل منهما. بيد أن هذا الاسـتكمال لم يكن ممكناً بسبب أن نقطة البداية هى الوجـود العام. فعنوان مقدمة كتـاب «الوجود والزمان» «عرض للسؤال عن معنى الوجود العام». وهذا السؤال ـ فى رأى هيدجر ـ ليس مثل أى سؤال آخر لسببين: الأول أنه كان بمثابة المنبِّه لأبحاث أفلاطون وأرسطو. والسبب الثانى أن البحث فى الوجود العام يتقدم كل البحوث التى تتناول الموجودات على تباينها، بل يتقدم كل البحوث التى تتناول وجود الموجودات.

وقد طرح أرسطو مسألة الوجود العـام فى كتابه «الميتافيزيقا» حيث يعرّف الميـتافيزيقا أو بالأدق بأنهـا «البحث فى الوجود من حـيث هو وجود». ويرى أرسطو أن هـذا البحث لا علاقة له بالإنتاج لأنه ليس على علاقة بالمنفعة أو ضرورات الحياة.

وفى رأيى أنه إذا لم تكن الميتـافيزيقـا على علاقة بالإنتـاج فهى إذن ليست علىّ عـلاقة بالحضـارة، لأن الحضارة لم تبدأ إلا عـندما ابتدع الإنسان التـكنيك الزراعى الذى كان من شأنه تغيير البيئة من بيئة غير زراعية إلى بيئة زراعية. ومعنى ذلك أن الحضارة تستلزم علاقة ضرورية بين الإنسان والبـيئة، أو بالأدق بين الإنسان والكون لأن التكنيك الزراعى واكـبته رؤية كونية محكومـة بآلهة الزراعة والتخصيب. ومن هذه الزاوية يمـكن القول بأن مبحث الوجود العــام مبحث يعزل نفـسه عن هذه العلاقة الضـرورية بين الإنسان والكون لأن هذه العلاقة ذات طابع إنتاجى فى حين أن الوجود العام لا علاقة له بالإنتاج.

وفى القـرن الثامن عـشر دلل كـانط فى كتـابه «نقد العـقل الخالص» على أن البـرهان الوجودى لإثبات وجود الله هو برهان زائف لأنه يستند إلى مفـهوم الوجود العام. وأعتقد أن هذا هو السـبب الذى دفع كانط إلى أن ينشـغل بالابستـمولوجـيا «نظرية المعـرفة» دون الأنطولوجيا «علم الوجـود العام» ومع ذلك فقد ألف هيدجر كتـاباً عن كانط عنوانه «كانط ومشكلة الميتافيـزيقا» الغاية منه على حد قول هيدجر فى مفتـتح كتابه النظر إلى نقد العقل

الخالص على أنه تأسيس لأساس الميتافيزيقا، وتسليط الأضواء على مشكلة الميتافيزيقا من حيث أنها مشكلة الأنطولوجيا الأساسية.

والحال هو كذلك بالنسبة إلى بدوى إذ أن فلسفته تخلو من نظرية المعرفة وتدور على الأنطولوجيا. فهو يبدأ من الوجود العام ثم ينتقل إلى وجود الذات. ولكن هذه الذات فى نسبة مع نفسها، ولا تشعر بذاتها إلا من حيث هى إرادة وليس من حيث هى فكر، وتتعامل مع الذوات الأخرى على أنها أدوات مهيأة لخدمتها. وإذا كان ذلك كذلك فالذات معزولة، وبالتالى فإنها ليست صالحة لتأسيس فلسفة للإنسان.

العقـــاد وأفـول العقـل(*)

فى مفتتح الفصل السابع من المقالة العـاشرة من كتاب «الأخلاق» يقرر أرسطو أن العقل له المحل الأول من بين قوانا، وتعقله هو السعادة القصوى.

وفى مفتتح كـتاب «المقال فى المنهج» يقول ديكارت «إن العقل هو أعـدل الأشياء توزعاً بين البشر».

وفى كتاب «النجاة» يقول ابن سينا «إن الـعقل يدرك أولاً ماهيات الماديات، أى كنهها لا ظاهرها».

وفى مفتتح كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» يقول ابن رشد «إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالفعل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثـرمن استنباط المجهـول من المعلوم، واستخـراجه منه، وهذا هو القياس فـواجب أن نجعل نظرنا فى الموجـودات بالقيـاس العقلى. وبيّـن أن هذا النحو من النظر الذى دعـا إليه الـشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهاناً».

وفى تقديرى أن أدق هذه العبارات هى عبارة ابن رشد إذ هى تعنى العلاقة العضوية بين العقل والبرهان. وإذا كـانت وظيفة العقل تقوم فى البـرهان فالشك أمر لازم ومطلوب، إذ من غـير الشك ليس ثمـة مبـرر للبرهان. والسكون عـند الدوجمـا أمر غـير لازم وغـير مطلوب، لأن الدوجما تعنى اقتناص المطلق فيمتنع بعد ذلك البرهان. والبرهان إذن يقع بين الشك والدوجمـا. وإذا كان البرهان هكذا فالعـقل هو كذلك. ولهذا فمَن يُعـمل عقله لا

يقنع بالوقوف عند الشك كما أنه لا يقع فى براثن الدوجماطيقية.

والسؤال الآن:

أين مكانة العقل من الشك والدوجما عند العقاد؟

إن اليقين هو السمة السائدة فى كتابات العقاد، وهو لا يعرف غيره. فمن أقواله على سبيل المثال: أعلم علم اليقين أننى أمقت الغطرسة على خلق الله». و«أعلم علم اليقين أننى أجازف بحياتى ولا أصبر على منظر مؤلم أو على شكاية ضعيف».[1] «والذى أجزم به أن الزمن لا يغير عناصر النفس الأصيلة، ولا يزيد عليها ولا ينقص منها».[2] ويقول معلقاً على كتاب «فلسفة الثورة» لعبد الناصر: صواب ولا شك أن الحركة المصرية لا توصف بأنها تمرد عسكرى. وصواب ولا شك أن الحاضر يعيش ببقية من مساوىء العهود الماضية. وصواب كذلك أن الشك آفة معطلة للجهود، معطلة للأفكار والآراء»[3]. والعقاد، فى هذه العبارة، لا يستخدم لفظ «شك» فى معناه الإيجابى الذى يعنى أنه حافز على إعادة النظر، وحافز على منع الوقوع فى براثن الدوجماطيقية، وإنما يستخدمه فى معناه السلبى الذى يعنى أنه نقيصة عقلية، وهو لذلك يزعم أنه كان يعلم علم اليقين أنه كان على قرار واضح فى كل قضية من القضايا المثارة فى عصره حين بلغ سن السادسة عشرة، وهذه القضايا يوجزها فى ثلاث: الجامعة الإسلامية، والدولة العثمانية، والحكم الدستورى. وهو مدافع عنها منذ شبابه حتى وفاته. وهو فى دفاعه عنها لا ينصت إلى صوت العقل وإنما إلى صوت الشعور.

وفى «خلاصة اليومية» يشك العقاد فى قدرة العقل على إثبات وجود الله، إذ أن هذا الإثبات مردود إلى الشعور وليس إلى الفكر.

وفى «مجموعة مراجعات فى الآداب والفنون» ثمة مقال عن المعرفة يذهب فيه إلى أن العقل والحس لا يمكنهما معرفة الكون.

وفى كتاب «الله» يقرر العقاد أن مسألة الألوهية لا تدرك بالعقل ولا بالحس، وإنما بالوعى الكونى المركب فى طبيعة الإنسان. فهذا الوعى هو مصدر الإيمان بالحقيقة الإلهية

الكبرى التى تحيط بكل موجود.

وعن العلاقة بين الدين والدولة يدعو العقاد إلى مبدأ الحاكمية. ففى فصل «الحكومة» من كتابه «الفلسفة القرآنية» يقول العقاد: «يطاع الحاكم ما أطاع الله فإن لم يطعه فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق». ثم يقول: «فليست مسألة الفصل بين الدين والدولة فى الإسلام بالمسألة التى تصطدم بحق الراعى أو حق الرعية الذى عرف فى تاريخ هذه المسألة عند الأمم الأوروبية، وليست هى المشكلة المعروضة للبت فيها بين شعب من الشعوب الإسلامية». ثم يوجز رأيه فى هذه المسألة فى عبارة مقتضبة تقول: «ونحن فى هذا الكتاب قد تعرضنا للكلام عن الفلسفة القرآنية من حيث هى عقيدة للجماعات الإسلامية». ولهذا فإن كتابه «الفلسفة القرآنية» كان يمكن أن يكون عنوانه «عقيدة الجماعات الإسلامية».

وتأسيساً على ذلك كان العقاد منطقياً مع نفسه عندما قال عن فرح أنطون إنه «كان إلى يوم وفاته ممسكاً بالقوس لا يحول بصره عن الهدف الذى خدعه»(٤)، وقد حدد العقاد هذا الهدف ،الذى كان ينشده أنطون والذى خدعه، فى دعوة أنطون إلى «الفصل بين الكنيسة والحكومة، وفى رأيه الذى ارتآه فى كلامه عن ابن رشد ذاهباً فيه إلى انتفاء الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية فى الخلافة الإسلامية، وهو الرأى الذى كان من أسباب فشله وكساد مجلته «الجامعة».(٥)

ويتساءل العقاد عن سبب دعوة أنطون إلى فصل السلطتين الدينية والدنيوية فيردها إلى نشأة أنطون فى سورية فى أواسط النصف الأخير من القرن التاسع عشر حيث «جمع رجال الدين المسيحى بين الزعامة فى الدين والزعامة فى السياسة والزعامة فى المال، فكانت لهم سطوة هائلة تغرى بالتحدى وتغرى بالمناجزة.(٦)

بيد أن هذا السبب الذى يشير إليه العقاد لا يستقيم مع قول أنطون فى مفتتح كتابه عن «ابن رشد وفلسفته» أنه «يقدم هذا الكتاب للعقلاء فى كل ملة وكل دين فى الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدين بالدنيا». ومعنى هذه العبارة أن أنطون يدعو إلى العلمانية، وأن هذه العلمانية ليست مقصورة على ملة دون أخرى أو على دين دون آخر، أما أن تكون

مقصورة على المسيحية على نحو ما يرى العـقاد فمعنى ذلك أن العقاد يقف ضد العلمانية. وإذا كانت العلمانية تعنى على حد تعريفى لها أنها التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق، فالحاكمية التى يدعو إليها العقـاد تقف ضد العلمانية فتعنى التفكير فى النسبى بما هو مطلق فيتساوى النسبى مع المطلق، أى يتمطلق النسبى فيمتنع تطوره.

والحاكمية، بهذا المعنى، تنفى إعمـال العقل، ونفى إعمال العقل هو نفى لمقولة التأويل. فالتأويـل على حد قول ابن رشد «هو إخـراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقـية إلى الدلالة المجـازية»[٧] وهذا الإخراج يقوم به «صاحب العلم بـالبرهان». والبرهان ـ عند ابن رشد ـ هو قياس يقينى على عكس القياس الظنى الذى يقوم به الفقيه. ومعنى ذلك أن نفى التأويل هو نفى للبرهان.

وتأسيسـاً على ذلك نقول إن الحاكميـة التى يدعو إليها العقـاد تفضى إلى نفى البرهان. ونفى البرهان يفرض على العـقاد اختيار أحد أمـرين: إما الشك وإما الدوجماطيـقية، وقد اختار العقاد الدوجماطيقية. والذى يختار الدوجماطيقية يقف ضد التنوير. تفصيل ذلك فى فهم العـقاد لجوته فى كـتابه المعنون «عبـقرية جيـتى» وهذا عنوان الطبعة الثـانية، وهو من اقتـراح محمـد خليفة التـونسى وبموافقة العـقاد. أما الطبـعة الأولى فكان عنوانهـا «تذكَار جيتى»، وقد نشر العقاد هذا الكتاب عام ١٩٣٢ بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة جوته.

أمر شـائع ومألوف علاقة جـوته بالتنوير على الإطلاق وتنوير كانط على التخـصيص. التنوير على الإطلاق يعنى رؤية وضـعية لـنسق العالم ولأنحاء الوجـود الإنسانى فـتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة لهـذا العالم. ومن ثم يهتم الفيلسوف بالبحث فى هذه الدنيا وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية فيربط بين العقل والوقائع العينية، ويكتفى بدراسة معـقولية العالم الفزيقى وبالطبيـعة دون ما هو فائق للطبيـعة. ومن هنا أصبح لفظ «الطبيعة» أكثر الألفاظ شيوعاً فى عصر التنوير.

وقد ارتبط البـحث فى الطبيـعة بالوظيفـة النقدية للعقـل، ذلك أن الطبيعـة قد ألزمت الفيلسـوف بعدم مجـاوزة مجال الملاحظة والتـجربة، ولكنهـا مع ذلك أفسحت له مـجال

البحث العـقلى من حيث أن الطبـيعـة تنطوى على الواقع المتناهى برمتـه، أو بالأدق على «نسق العالم وجـملة الموجودات المخلوقة» على حـد تعبير دالامـبير فى «الانسـيكلوبيديا»، وبذلك تدفعنا الطبيـعة إلى البحث عن المبدأ الموحد فـيحل العلم محل الميتافـيزيقا، ويزوّد الإنسان بمعرفة وجوده وبعلاقته مع الكون.

هذا عن التنوير على الإطلاق أما التنوير على التخصـيص عند كانط فهو وارد فى مقال له نشر عـام ١٧٨٤ بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» جـاء فيه «إن الثورة قـد تسقط طاغية، ولكنها لا تستطيع أن تغيـر من أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك فإن الثورة قد تولّد سـوء طوية تكبل الدهماء.. إن التنوير ليـس فى حاجة إلا إلى الحـرية.. وأفضل الحريات خلواً من الضـرر هى تلك التى تسمح بالاستخـدام العام لعقل الإنسان فـى جميع القضايا».

هذا هو مغزى التنوير، عند كانط، فما علاقة جوته بهذا التنوير؟

يقص علينا جـوته أنه بدأ دراسة الفلسـفة بعد عـودته من إيطاليا عـام ١٧٨٨، وكانت فلسفة كانط تدرس فى جامـعة يينا، وكان كانط قد أصدر كتابه الأكـبر «نقد العقل الخالص النظرى» عام ١٧٨١. فكرته المحـورية تدور على أن ثمة وهمـاً لدى الإنسان أن فى إمكانه اقتناص المطلق. وحقيـقة الأمـر أنه «يحاول» اقتناص المطلق، ولكن دون جدوى. وتأسيساً وعلى ذلك انتقد كانط الميتافزيقا التقليدية التى تدلل على قدرة الإنسان على اقتناص المطلق، بدعوى أنها ميتافزيقا دوجماطيقية تتجاوز الطبيعة إلى ما فوق الطبيعة.

وقد عـرفنا من خطاب جوته إلى فـيلاند فى فبـراير ١٧٨٩ أنه كان يدرس كتـاب «نقد العقل الخـالص». وفى عام ١٧٩٤ اندفع إلى قراءته من جـديد بفضل إلحاح صديق عـمره شيلر. ويقول جوته عن كانط: «لم يسـتطع أى مفكر أن يرفض أو يعارض أو يلوم الحركة الفلسفية العظمى التى بدأها كانط». ولهذا فإن جوته يعد كانط أعظم فلاسفة عصره.

ولمعرفة مدى تأثير كـانط على جوته نستعين بأسئلة ثلاثة كان قـد وجهها جوته إلى أى نسق فلسفى فى عصره ليحدد موقفه من هذا النسق أو ذاك:

إلى أى حد يمكن للفكر النزيه أن يتناول الطبيعة استناداً إلى نسق، وإلى حث الإنسان على الاتصال بالطبيعة والاتساق معها؟

كيف انتهى النسق إلى المفهوم الأخلاقى؟

إلى أى مدى يستطيع النسق أن يقرر أنه عاجز عن كشف الأقنعة برمتها؟

. عن السؤال الأول يرى جوته أن نسق كانط قد اكتفى بالطبيعة دون ما هو فائق للطبيعة، ذلك أن القضايا ونقائضها تبدو، فى مجال ما هو فائق للطبيعة، لازمة على السواء فيقع الإنسان فى تناقض لا سبيل إلى رفعه. وهذه نتيجة متسقة مع فكر جوته إذ يقول: «إن صفات الله والخلود وطبيعة النفس وعلاقتها بالجسم هى مشكلات أبدية ليس فى إمكان الفيلسوف أن يعيننا على حلها». وفى فقرة أخرى يقول: «إن التفكير فى الخلود نوع من تزجية الفراغ وهو خاص بالطبقة الارستقراطية وخاصة بالنساء حيث لا عمل لهن. وأفضل من ذلك أن نفكر فى هذه الحياة الدنيا».[٨]. ومن عبارات جوته المفضلة قوله إن الطبيعة سر مفتوح، ومعناه أن الطبيعة ذاتها غامضة، ولكنها مع ذلك قابلة للفهم.

ولكن ما هى الطبيعة؟ إنها الله عند جوته. وهكذا يحذف جوته كل ما هو فائق للطبيعة. يقول جوته فى رسالته إلى جاكوبى فى فبراير ١٧٨٦ «إن الله قد عاقبك بأن أعطاك الميتافزيقا، وباركنى بأن أهدانى الفزياء». بل إن جوته ذهب إلى مثل ما ذهب إليه كانط فى نفى الغائية عند فهم الطبيعة، ذلك أن الحكم بالغائية ذاتى وليس له قيمة موضوعية، وهو صادر بموجب تركيب الفكر. ثم إن الكائنات الحية لم توجد لتحقق غاية خارج ذاتها، أى أنها لم توجد بفعل عوامل خارجية، إذ أن شكلها قد تحدد بقوة أولية قصدية، أى بمبدأ جوانى. بل إن جوته ذهب إلى تعميم هذا المبدأ الجوانى وسماه «مبدأ توازن النمو» بمعنى أن أى نمو فائض فى جزء يقابله بالضرورة نقص فى نمو جزء آخر. وتأسيساً على ذلك كان جوته ينظر إلى الجزئى فى علاقته بالكلى فيراها علاقة جدلية.. فنحن نقتنص المبدأ الكلى من الظاهرة الجزئية، ونفهم الجزئى فى ضوء الكلى.

ولكن ماذا يحدث عندما ننتقل من الجزئى إلى الكلى؟

جواب جوته: «رؤية الله فى الطبيعة، والطبيعة فى الله». بيد أن هذه الرؤية لا تعنى نهاية المطاف، ذلك أن الطبيعة، عند جوته، بلا نسق لأنها تنتقل من مركز مجهول إلى حدود لا يمكن معرفتها.[٩] وفى عبارة أخرى يقول جوته «من الممكن معرفة الكثير ومع ذلك يظل الكثير خافيا علينا». ومن هنا يمكن فهم عبارته «إن الإيمان مطروح فى نهاية المعرفة وليس فى بدايتها».

هذا عن السؤال الأول، أما عن السؤال الثانى فإن جوته يمتدح كانط فى رفضه المذهب النفعى فى الأخلاق وفى تأكيده على استقلال الأخلاق.

وأما عن السؤال الثالث فيرى جوته أن ثمة فارقاً بينه وبين كانط. فكانط يغلق المذهب وهو مقتنع أنه قد كشف عن أقنعة الأوهام برمتها. والذى دفع كانط إلى الغلق، على نحو ما يرى جوته، نظرة كانط إلى العلاقة بين الطبيعة والإنسان على أنها علاقة غير مباشرة، وهمزة الوصل نظرية المعرفة. أما جوته فيرى أن العلاقة بين الطبيعة والإنسان علاقة مباشرة، ولهذا فهى علاقة مفتوحة، وبالتالى فإن النسق الذى يتناولها هو نسق مفتوح. هذا بالإضافة إلى رفض جوته للنسق المغلق، إذ ينظر إليه على أنه نوع من الدوجماطيقية.

ويبين مما تقدم أن ثمة علاقة حميمة بين جوته وكانط على الرغم من بعض التحفظات. والتنوير هو محور هذه العلاقة.

يبقى بعد ذلك تحديد رؤية العقاد لجوته فى ضوء ما انتهينا إليه، وفى ضوء كتاب العقاد عن جوته. فى هذا الكتاب يجيب العقاد عن أسئلة جوته الثلاثة، ولكن لا فى ضوء التنوير ولا فى ضوء فلسفة كانط، ولكن فى ضوء العقاد نفسه ولغته العربية التى تتميز بجرس موسيقى قد يطغى على إبراز الفكرة. يقول العقاد: «لقد عاش جوته عصر الثورة الفرنسية ولقى نابليون أعظم رجال الدول فى ذلك الزمان. ولكنك إذا سطرت تاريخه استطعت أن تحذف ذكر الثورة بأسرها دون أن تختل معك قواعد ذلك التاريخ، واستطعت أن تلغى لقاءه لنابليون، ولكنك لا تستطيع أن تلغى لقاءه لحسناء من أولئك الحسان اللواتى غذينه بغذاء الأرباب من نور العيون ووهج القلوب. فكل حسناء عرفها كان لها شأن فى آثاره أجل من

شأن نابليون».

ويبين من هذه العبارة أن فهم العقاد للثورة محصور فى الفعل الثورى الآنى فى حين أن للثورة الفرنسية فلاسفة مهدوا لها هم فلاسفة التنوير. وأغلب الظن أن العقاد لم يفهم روح القرن الثامن عشر إلا على أنه القرن المتعطش إلى المعرفة والحرية.(١٠) وهذه ألفاظ بلا مدلول لأن التعطش إلى المعرفة والحرية لا يميز هذا القرن وحده، وإنما الذى يميزه هو دعوته إلى تحرير العقل من كل سطان ماعدا سلطان العقل، الأمر الذى أدى إلى إبداع الثورة العلمية والتكنولوجية.

وكنا نود أن يأتى نقد العقاد لفاوست من زاوية روح العصر، ولكنه لم يفعل وإنما رد الإنتاج الأدبى لجوته إلى عبقرية جوته: يقول «ليس فى فاوست إلا شىء واحد يستحق العناية وهو الاطلاع على عبقرية نادرة نتفرج عليها وكفى». وحين يعلق العقاد على مؤلفات جوته برمتها يقول: وأنت تخرج من هذه الكتب بأن جوته هنا وهناك شاعر الأجزاء والحالات الفردية، يجيد فيها ولا يجيد فى غيرها. فخذ ما شئت سرداً للكلام المفرد، ورسماً للشخوص المعزولة، لأن ملكة الأجزاء تغنى كل الغنى فى هذه المقاصد. بيد أنها لا تغنى فى ربط الوقائع المتشعبة. وهذا التعليق يأتى على الضد من مبدأ جوته الخاص بالعلاقة الجدلية بين الجزئى والكلى.

والعقاد، فى نهاية المطاف، لم يدرك روح عصر التنوير، إذ يقول عن هذا العصر الذى نشأ فيه جوته أنه «لم يكن عصر إحصاء بل كان عصر إحاطة وإجمال، وتمهيد من الإجمال إلى التفصيل». وليس عندى من خاتمة توجز ما انتهينا إليه من تحليل لفكر العقاد سوى عنوان هذا المقال.

رؤية هندية لـ مهاتما غاندى(*)

دعيت من قبل مؤسسة «غاندى» للأبحاث وأكاديمية «بروشاد» بالهند للمشاركة فى ندوة دولية عن «غاندى ومستقبل البشرية» بنيودلهى فى الفترة من ٢٣ إلى ٢٥ سبتمبر ١٩٩٥ وذلك بمناسبة الاحتفال بمرور مائة وخمسة وعشرين عاماً على مولد غاندى.

وقد جاء فى ورقة العمل المرافقة بالدعوة أن غاندى لا ينتمى فقط إلى الحاضر أو إلى وطنه، لأنه إذا كان ذلك كذلك فإن صورته الخالدة، عبر الزمان، تذبل وتبهت. وواقع الحال أن غاندى قد تجاوز عصره عندما دلل على فاعلية «اللاعنف» أو «المقاومة السلبية» فى مواجهة الظلم الاجتماعى والسياسى، وعلى ضرورة نقاء الوسائل فى علاقتها بالغايات، وعلى الحد من الرغبات فى مواجهة تحديات البيئة. وقد انعكس تفكيره على رؤيته للمستقبل واستجابته لمتطلبات الشعب. وكان يحلم بعالم جديد يخلو من الفقر والاستغلال خلواً أبدياً، وبحياة إنسانية محكومة بالأنفة والمحبة، وبانتهاء الصراع بين الإنسان والطبيعة.

وتدلل ورقة العمل على فاعلية هذه الرؤية الغاندية بأن مارتن لوثر كنج قد تبنى هذه الرؤية لمقاومة العنصرية فى أمريكا، وليخ فاونسا للتخلص من الدكتاتورية فى بولنده، وإعادة جورباتشيف إلى السلطة. ومن أجل ذلك قال نلسون مانديلا عن غاندى: «ينبغى أن نتذكر على الدوام أن فلسفة غاندى قد تكون مفتاحاً لبقاء البشرية فى القرن الواحد والعشرين». وقال أينشتين: «قد يصعب على الأجيال القادمة تصور أن مثل هذا الرجل بلحمه وشحمه كان يطأ هذه الأرض». وقال توينبى: «فى هذه اللحظة الخطرة من تاريخ

البشرية ليس لدينا سوى طريق غاندى فهو الطريق الوحيد لخلاص البشرية».

وقد دارت أبحاث الندوة الدولية ومحاوراتها على خمسة محاور:

- مفهوم غاندى عن الحضارة الإنسانية.
- غاندى وتحديات البيئة.
- نماذج البيئة والتقدم البشرى.
- الديمقراطية والعدالة وحقوق الإنسان.
- الإنسان والآلة.

بيد أن هذه المحاور تومىء بأن ثمة نسياناً لغاندى فى الهند، لأنه إذا جاء الاحتفال بغاندى من قبل فلاسفة الهند فلن يكون سبب ذلك مردوداً إلى الرغبة فى ترديد آيات الشكر والعرفان لزعيم راحل، وإنما لأن ثمة إشكالية محددة دفعت هؤلاء الفلاسفة إلى عقد هذه الندوة الدولية عن غاندى. وأعتقد أن هذه الإشكالية ترجع، فى نظرهم، إلى أن الهند بعد تحررها من الاستعمار البريطانى واستقلالها قد انحرفت عن تعاليم غاندى، وذلك بسبب تأثير أسلوب الحياة الغربية الذى يتسم بسيادة النزعة الاستهلاكية. وهذا ما أشار إليه محافظ تريبورا فى بحثه بعنوان «رسالة المهاتما» وهو بحث فيه من السخرية بقدر ما فيه من الأسى إذ يقول «وكتعويض عن هذا الانحراف أقمنا لغاندى التماثيل وأسسنا باسمه مؤسسات بحثية».

وقد ترددت هذه النبرة فى أغلب الأبحاث إلى الحد الذى تشعر فيه وكأن الهند قد أصبحت نسخة من الغرب بفضل اتجاهها إلى النزعة المادية، والابتعاد عن النزعة الروحية، أو إن شئت الدقة، قلنا اتجاهها إلى تمثل النزعة العلمانية التى تتجاهل، فى رأى فلاسفة الهند، ما هو مقدس وما هو روحانى، وتتخذ من الكومبيوتر بديلاً عن الإنسان.

وأعتقد أن بحث الفيلسوف الهندى أملان داتا يتقدم أبحاث الندوة فى تأصيل هذا الاتجاه وعنوانه «النفى الراديكالى للمركزية». وهذا العنوان يوحى بأن أملان داتا منحاز إلى

اللامركزية. واللامركـزية، فى رأيه، نوعان: لا مركزية اقتصاد السوق أو اقـتصاد المنافسة، ولا مركزية راديكالية.

لا مركزية اقـتصاد السوق محـكومة بمؤسسات اقتـصادية كبرى، ومن سلبيـاتها البطالة والإحساس بعدم الأمان والتوزيع الظالم للثـروة وامتلاك الأسلحة النووية. وقد أدت الثورة التكنولوجية، فى عـلاقتها العضـوية باقتصاد السوق، إلى بـزوغ هذه السلبيات. وهذا هو السبب فى أن هذه الثورة على الرغم من أنها دللت على أن العالم واحد إلا أنها عاجزة عن توليد الأخـوة البشرية، وعندمـا اقتحـمت هذه الثورة دول العـالم المتخلف ارتفعت نسـبة البطالة فكثر عـدد المهاجرين من هذه الدول إلى الـدول المتقدمة حـاملين معهم صـراعاتهم العرقيـة فانتشر العنف واللاتسـامح كما انتشـرت العقائد المتعصـبة فسـاد الإرهاب عالمياً. ونشأت عن ذلك قوى مدمرة ليس فى الإمكان التحكم فيها.

وفى رأى أملان داتا أن البديل عن لامـركزية اقتصاد السوق اللامـركزية الراديكالية التى دعا إليهـا غاندى حيث تتضاءل سلطة الدولة دون أن تذبل، لأننا فى هذه اللامـركزية نبدأ من الجذور، أى من القرى، وهى الوحدات الأسـاسية للمجتمع حـيث يتعامل كل فرد مع الآخر على أنه ذات وليس عـلى أنه موضوع للاسـتغلال، وحـيث لا صراع بين الثقـافات المتباينة لأنها فى هذه الحالة ينظر إليها على أنها إبداعات بشرية.

بيد أن الانتـقال إلى اللامركزية الراديكاليـة ليس فى حاجة إلى ثورة دمـوية لأنه يستلزم جهداً متواصلاً كما يستلزم تكـوين عادة عدم اعتماد الإنسان على السلطات العليا، ومن ثم يتسع مجال الحرية والإبداع، ويتضاءل مجال كل ما هو طفيلى، وتصبح القرية هى مرجعية الراديكالية تموج بذات واعية بذاتها. وهذا على الـضد من المدينة التى تتسم بأنها بلا وجه، أو إن شئت الدقـة فقل إنهـا عبارة عن جـمهـور بلا ذوات. ولهذا قال غـاندى: «إننى لن أسمح بأن تنتج المدن ما يمكن أن تنتجه القرى» بدعوى أنه ينشـد إشباع الحاجات الأساسية وليس إشباع الرغبات. والأرض ذاتها ليس فى إمكانهـا إشباع الرغبات، ولكن فى إمكانها إشباع الحاجات الأساسية. والفارق بين الحاجة والرغبة هو أن الرغبة تولد الشراهة. ومعنى

ذلك أن الحضارة الحقيقية تتأسس فى القرى لأن البساطة والروحية والخلقية لا تنمو فى المصنع أو فى المدينة. وفى رسالة إلى نهرو يقول غاندى: «إذا كانت الهند هى وسيلة العالم إلى التحرر فإن علينا الذهاب إلى القرى وإلى الأكواخ ونقيم فيها بدلاً من أن نقيم فى القصور».

وتأسيساً على ذلك ينقد أملان داتا ما هو جادث فى الهند الآن حيث الاهتمام بالرغبات دون الحاجات، وحيث الانشغال ببناء الأمة وليس بصناعة الإنسان، وخدمة الطبقة الجديدة التى هى الطبقة الحاكمة، وحيث الحكم للأحزاب وليس للحكم الذاتى المحلى. والضرر فى حكم الأحزاب أن الأحزاب تهوى الشقاق، وتتلذذ بالدعاية عن نفسها، وتتجاهل رجل الشارع، ولا تنشد سوى الاستيلاء على السلطة.

هذا عن بحث أمان داتا، أما عن الأبحاث الأخرى فأعتقد أنها ليست إلا تنويعات وتفصيلات لأفكار ذلك البحث. مثال ذلك بحث «هوك» بعنوان «ملامح التنمية والتقدم من وجهة نظر غاندية» جاء فيه أن التصنيع شرط ضرورى للتنمية، ولكنه ليس شرطاً كافياً إذ لابد من الاهتمام بالزراعة، ولابد من إضافة البعد الخلقى والروحى حيث لا انفصال بين ما هو اقتصادى وما هو أخلاقى وروحى. وعدم الانفصال مردود إلى التراث الفلسفى الهندى الذى يوحد بين الثروة المادية والدين والأخلاق والتنوير الروحى.

بيد أن هذا التوحد من شأنه أن يحد من التحديث ومن التكنولوجيا العالية فيقنع الإنسان بالصناعات الريفية، والاكتفاء بإشباع الحاجات الأساسية. ومن هنا سئل غاندى: هل أنت ضد الآلة؟ وكان جوابه: «كيف أكون كذلك وأنا أعلم أن جسدنا ليس إلا آلة، وليس المغزل اليدوى إلا آلة. وإنما أنا أعترض على الآلة الحديثة إذ هى ليست إلا وسيلة لركوب قوم رقاب آخرين فيركب أفراد من البشر رقاب الملايين. وأنا أضرب لذلك مثلاً بـ «آلة الحياكة» فأنا ضد الآلية من جهة المبدأ، ولكن مع ذلك تبقى الآلة ضرورية إلى الحد الذى فيه لا تسيطر على الروح». ولهذا فعندما اخترع «سنجر» آلة الحياكة لزوجة غاندى بدافع الحب، قبل غاندى أن ينشىء مصنعاً لإنتاج هذه الآلة، ولكنه اشترط ألا يكون الربح هو

الغاية من إنشاء المصنع. ذلك أن التكنولوجيا الحديثة قد دفعت عجلة الإنتاج والثروة إلا أن الإنسان لم يتحرر بل أصبح مستغلاً «بفتح الغين». والإنسان هو علة هذا الاستغلال لأنه اخترع مع الآلة بنية مركزية ضخمة، ومن ثم هزم الإنسان ذاته. يقول غاندى: «إن عصر الآلة ينشد تحويل الإنسان إلى آلة أما أنا فأنشد إعادة الإنسان الذى تحول إلى آلة إلى حالته الأصلية». وعصر ما بعد الحداثة هو العصر الذى يعود فيه الإنسان إلى حالته الأصلية. ومن هنا يقال عن غاندى إنه بنى عصر ما بعد الحداثة. ولهذا يقول «مولك راج اثان» فى بحثه عن «غاندى وحضارة الآلة»" «إن الاحتفال بمرور مائة وخمسة وعشرين عاماً على مولد غاندى هو احتفال برفض حضارة الآلة». ويسايره فى ذلك الفيلسوف الهندى الماركسى «مينون» فى بحث بعنوان «الإنسان والآلة ومستقبل البشرية» إذ هو يرى أن كلا من غاندى وماركس قد أصاب فى فهم العلاقة بين الإنسان والآلة عندما تصور أن الآلة يجب أن تكون خادمة للإنسان وليست سيده. والآلة تكون هى السيد عندما تنفصل الثقافة عن الطبيعة، ذلك أن الطبيعة تقرب بين البشر. أما الثقافة عندما تنفصل عن الطبيعة فإنها تنشد تحكم أصحاب الملكية الخاصة فتباعد بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتفرز مصطلحات معينة مثل «القوة هى الحق»، و«الحق الإلهى المقدس» و«ديمقراطية الملاك» و«حتمية اقتصاد السوق»، وعندما تطعمت البشرية بهذه المصطلحات تأسست الشركات عابرة القوميات. ومن أجل أن تصبح هذه المصطلحات مؤثرة عاطفياً أنشئت مؤسستان: إحداهما تدعو إلى حرية وسائل الإعلام والثانية تدعو إلى خلاص الأرواح، ومن ثم تحولت الحياة إلى سلعة تجارية. وهذه هى نتائج الرأسمالية ولا خلاص من هذه النتائج إلا بتغيير العلاقة بين الآلة والإنسان بحيث تمتنع الآلة عن قهر الإنسان ومنعه من الإبداع ودفعه إلى الانتحار.

وإذا كانت هذه هى العلاقة الحميمة بين غاندى وماركس فماذا كانت العلاقة بين غاندى والأحزاب الشيوعية؟

هذا السؤال طرحه أمبوديريبا فى بحث بعنوان «التكامل والتناقض بين الحركة الغاندية والحركة الشيوعية الهندية». يقول: «إنه فى الوقت الذى أصبح فيه غاندى زعيماً سياسياً تكونت الجماعات الشيوعية فى بومباى وكلكتا وبنجاب ومدراس. وكانت العلاقة بينها

وبين غاندى تترنح بين الحب والكراهية؛ الحب من حيث إن كلا منهما ينشد الاستقلال ومصلحة رجل الشارع، والكراهية من حيث إن غاندى لا يتسامح مع أى شكل من أشكال العنف حتى لو كان متجهاً نحو عدو قومى. ثم إن غاندى كان يريد التخلص من الحكام البريطانيين مع المحافظة على الطبقة الهندية الحاكمة، أما الشيوعيون فكان شعارهم «العنف إذا كان ممكناً والعنف عند الضرورة». وضرورة العنف مناقضة لمبدأ غاندى «أهمسا» أى المقاومة السلبية أو اللاعنف. كما أنهم كانوا ينشدون التخلص من الحكام البريطانيين والطبقة الهندية الحاكمة فى وقت واحد.

والسؤال إذن:

لماذا لم يوحدّ غاندى بين الحكام البريطانيين والطبقة الهندية الحاكمة كما يوحدّ بينهما الشيوعيون الهنود؟

جواب هذا السؤال فى بحث باندى بعنوان «الحضارة الإنسانية الغاندية فى القرن الواحد والعشرين». يقول غاندى: «إن الحكومة البريطانية فى الهند تشكل صراعاً بين الحضارة الحديثة التى هى مملكة الشيطان والحضارة القديمة التى هى مملكة الله». ويقول عن البرلمان البريطانى: «إنه امرأة عاهرة بل امرأة عقيم». ومعنى ذلك أن ثمة تناقضا بين الحضارة الغربية الحديثة والحضارة الهندية القديمة. وهذا التناقض قد أوضحه «دشرات سنج» فى بحث بعنوان «مفهوم غاندى عن الحضارة الحقيقية» حيث يرى أن الحضارة الغربية الحديثة مادية لأنها تستعين بقوانين المادة لاختراع أدوات التدمير. ولهذا فهى تمثل قوى الشر والظلام وتبشر بالعنف. أما الحضارة الهندية القديمة فهى روحية ومهتمة باكتشاف القوانين الروحية التى جوهرها القوة الإلهية، وتبشر باللاعنف ولا تتجاهل الثقافات الأخرى. وهنا يقول غاندى: «إن دينى يمنعنى من التقليل من شأن الثقافات الأخرى أو تجاهلها.. إننى أرغب فى أن تهب على بيتى ثقافات العالم من غير قيود، ولكنى أرفض أن تقتلعنى من جذورى إحدى هذه الثقافات. وعلى الرغم من هذا الرفض إلا أن غاندى يقول: «ليس فى إمكان أية ثقافة أن تعيش إذا حاولت حذف الثقافات الأخرى».

وإذا كانت الحضارة الهندية القـديمة تتسم بأنها حضارة روحانية فـماذا تعنى الروحانية؟ الروحانية، عند غاندى ،تعنى الروح، والروح هو ذلك الكائـن الأخلاقى الذى يمد الجسد الإنسانى بالمعلومات، وهو غـير قابل للفناء. وبالتالى فإن التـقدم الروحى هو الذى يفضى إلى تحقيق تلك الماهية التى لا تقبل الفناء. وتأسيساً على ذلك فإن جميع الأنشطة ـ بما فيها النشاط العلمى ـ ينبـغى أن تكون موجهة نحو تقـدم الروح. ومعنى ذلك أن غاندى يؤلف بين العلم والروحانيـة. العلم محكوم بالعـقل والروحانية بالإيمـان. ومن هنا يمكن تحديد «قيـمة غاندى ومغـزاها فى العالم المعاصر» وهو عنـوان بحث «بريتى سنها» الذى يرى أن تعاليم غاندى هى التى فـى إمكانها مواجهة الإرهاب الذى يرهب عـالم اليوم. ويرى أيضاً أن الإرهاب قد تكون غايته نـبيلة، ولكن وسيلته العنف، ولهذا فهـو مُدان. والايديولوجيا الغاندية هى وحـدها الكفيلة بمواجـهة الإرهاب لأنها ترفض الأصـولية الدينيـة التى ملأت الدنيا بالدمـاء، وتدعو إلى انفتاح الأديان بعضـها على بعض، إذ الأسماء المتـباينة لله هى صفات، ولكن الله واحـد. يقول غاندى: «إننى أحاول رؤية الله من خلال خدمـة البشرية لأنى أعلم أن الله لا هو فـى السمـاء ولا هو فى الأرض وإنما هو مـوجـود فى داخل كل منا. وقـد تصـدر هذا القول برنامـج الندوة. ومن شأن هـذه العبـارة أن تفـضى إلى تبنى العلمانية، أى من شأنها أن تمنع الفكر الدينى من التشريع لما هو دنيوى. بيد أن هذه النتيجة لم يكن فى الإمكان إقرارها فى بحوث فلاسفة الهند وعلى الأخص فى بحث حاكم تريبورا بدعوى أن العلمانية من سمات الحضارة الغربية الحديثة.

وفى تقديرى أن إشكاليـة غاندى تقوم فى قناعتـه بأن ثمة علاقة جوهريـة بين الحضارة الغربيـة والاستعمـار، وحقيقـة الأمر أن المسألة ليست كـذلك. فالحضارة الغـربية هى فى حقيقتها حضارة ذات طابع إنسانى لأنها قد اتخذت من العقل سلطاناً لا يعلوه أى سلطان. ولا أدل على ذلك من أنها اسـتطاعت هزيمة أية سلطة حاكمة غـير مستنيـرة على نحو ما حدث فى العصر الوسـيط حيث تحالفت سلطة حاكمة متـخلفة مع نظام إقطاعى. فقد بزغ عصر النهضة ومن بعده عصر التنوير ومـا تبعه من ثورة علمية وتكنولوجية. ومن ثم يمكن القول بأن الاستعمار الـغربى سمة عرضية فى الحضارة الغربية. أمـا إقرار العلاقة الجوهرية

بين الحضارة الغربيـة والاستعمار فمن شأنه أن يفضى إلى هذه الثنائيـة التى توهمها غاندى بين مملكة الشيطان وهى الحضارة الغـربية ومملكة الله التى هى الحـضارة الهندية القـديمة. وهى ثنائية تذكـرنى بثنائية سيد قـطب بين مجتمع جـاهلى ومجتمع إسـلامى أو بين مادية وروحانية. ومن شأن هذه القـسمة الثنائية أن تفرز أصولية دينية ترفض المجـتمع المعاصر بما ينطوى عليه من انفـجار معرفـة وثورة كومبيـوتر، وترى من حقها قـتل كل مَنْ ينحاز إلى الحضارة الغربية، ومن ثم تصبح السلطة الـعليا للإرهاب، ويصبح «رجل الشارع» محكوماً بهذه السلطة ومـوجهاً منهـا. ولهذا لم يستطع غاندى أن يفـلت من النتيجة ـ المأسـاة لهذه القسمـة الثنائية وما يتـرتب عليها من بزوغ أصوليـة دينية. فقد كـان زعيماً جمـاهيريا بلا منازع، ولكن لم يعمل على تنوير الجماهير بل انساق وراء تراثها من غير نقد لما يحويه هذا التراث من خرافات ظناً منه أن مـقاومة الاستعمار لا تحـتمل مثل هذا النقد. ولا أدل على ذلك من هذا الخطاب الذى أرسله غاندى إلى تولستوى فى أول أكـتوبر ١٩٠٩ جاء فيه أنه قـد وقع فى يد غاندى نسـخة من رسـالة أرسلهـا تولستـوى إلى أحد الهندوس فى شـأن الاضطرابات الحادثة فـى الهند. وقد رغب هذا الهندوسى طبع ٢٠,٠٠٠ نسـخة من هذه الرسالة بعد ترجمتها. وقد أراد غاندى أن يتأكد من تولستوى أن هذه النسخة مماثلة للأصل المفقود.

ثم استطـرد غاندى قائلاً لتـولستـوى: إنه ـ أى تولستـوى ـ يريد إقناع القارىء بفـساد الاعتقـاد فى تناسخ الأرواح، وهو اعتقاد يدين به المـلايين فى الهند وفى الصين. ويطلب غاندى من تولستوى حذف هذه العبـارة من الخطاب حتى يمكن توزيعه. وقد رد تولستوى على خطاب غاندى فى ٧ أكتـوبر ١٩٠٩ يؤكد فيه أن رسالتـه إلى الهندوسى هى رسالته، ولكنه يمتنع عن حذف العبارة المطلوبة. ويترك لغاندى حرية التصرف.

ومع ذلك أطلق هندوسى ثلاث رصاصات على غاندى فخر على الأرض بعد الرصاصة الثـالثـة وسقـط ميـتـاً فى ٣٠ يناير ١٩٤٨. ومـازالت الدمـاء تسـيل فى الهند برصـاص الأصوليات الدينية التى تهيمن على الهند وعلى جارتها باكستان.

خطـــاب غانـــدى إلـى تولسـتوى

(لندن ـ أول أكتوبر ١٩٠٩)

I have felt if a general competition for an essay on the "Ethics & Efficacy of Passive Resistance" were invited, it would popularise the movement and make people think. A friend has raised a question of morality in connection with the proposed competition. He thinks that such an invitation would be inconsistent with the true spirit of passive resistance, and that it would amount to buying opinion. May I ask you to favour me with your opinion on the subject of morality! and if you consider that there is nothing wrong in inviting contributions I would ask you also to give me the names of those whom I should specially approach to write upon the subject.

There is one thing more, with reference to which I would trespass upon your time.

A copy of your letter addressed to a Hindoo, on the present unrest in India, has been placed in my hands by a friend. On the face of it, it appears to represent your views. It is the intention of my friend at his own expense, to have 20,000 copies printed & distributed and to have it translated also. We have, however, not been able to secure the original, and we do not feel justified in printing it, unless we are sure of the accuracy of the copy and of the fact that it is your letter. I

venture to enclose herewith a copy of the copy, and I should esteem it a favour if you would kindly let me know whether it is your letter, whether it is an accurate copy and whether you approve of its publication in the above manner. If you will add anything further to the letter, please do so. I would also venture to make a suggestion. In the concluding paragraph you seem to dissuade the reader from a belief in reincarnation. I do not know whether (if it is not impertinent on my part to mention this) you have specially studied the question. Reincarnation or transmigration is a cherished belief with millions in India, indeed in China also. With many one might almost say it is a matter I experience and no longer a matter of academic acceptance. It explains reasonably the many mysteries of life..

رد تولستوى على خطاب غاندى

٧ أكتوبر ١٩٠٩م

I have just received your most interesting letter which has given me great pleasure. God helps our dear brothers and coworkers in the Transvaal. That some struggle of the tender againt the harsh of meekness and love against pride and violence, is every year making itself more and more felt here among us also, especially, in one of the very sharpest of the conflicts of the religious law with the worldly laws in refusals of military service. Such refusals are becoming ever more and more frequent.

The letter to a Hindu was written by me, and the translation is a very good one. The letter of the book abour Krishna shall be sent you from Moscow.

As to the word reincarnation I should not myself like to omit it, for, in my own opinion, belief in reincarnation can never be as firm as

belief in the soul's immortality and in God's justice and love. You may, however, do as you like about omitting it. The translation into, and circulation of my letter in the Hindoo language, can only be a pleasure for me.

A competition, i.e. an offer of a monetary inducement, in connection with a religious matter, would, I think, be out of place. If I can assist your publication, I shall be very glad.

I greet your fraternalty, and am glad to have intercourse with you.

فولتير ثمرة عصر(*)

فى رأى معاصريه هو كاتب عظيم وشاعر ينافس الشعراء الكلاسيكيين. ولكنه فى رأى قراء عصره رائد من رواد التنوير، فقد كانت غايته تنوير مواطنيه بمنتجات الفلسفة والعلم والأدب، وحثهم على نقد نسق القيم السائد، وتوجيه انتباههم إلى الثقافة الأوروبية وعلى الأخص الثقافة الإنجليزية. ففى عام ١٧٣٤ أصدر كتاب «رسائل فلسفية» عرض فيه للثقافة الإنجليزية حيث كان قد أقام ثلاث سنوات فى إنجلترا (١٧٦٦ ـ ١٧٢٩). وخصص الرسالة الأخيرة لمعارضة الفيلسوف الفرنسى بليزبسكال الذى أخذ على نفسه أن يقنع الزنادقة بضرورة اعتناق الدين المسيحى. وهذا موضوع كتابه «الخواطر» ووسيلته فى الإقناع ليست فى البراهين الميتافيزيقية على وجود الله لأنها «من البُعد على استدلال الناس ومن التعقيد بحيث لا تؤثر إلا قليلاً. وإذا أقنعت بعضهم فليس يدوم اقتناعهم إلا اللحظة التى يرون فيها البرهان، وبعد ساعة يداخلهم الخوف أن يكونوا قد أخطأوا». ولهذا فإن وسيلته فى الإقناع الاستغناء عن الميتافزيقيا والرجوع إلى النفس والنظر فى حالة الإنسان. والإنسان، فى رأى بسكال، مزيج غريب من حقارة وعظمة. فمن الناحية الواحدة ماهو إلا قصبة وأضعف مخلوق فى الطبيعة. حالما يحاول الإحاطة بالطبيعة يضل فى لامتناهيين: اللامتناهى فى الكبر واللامتناهى فى الصغر، والإنسان نفسه لامتناه فى الصغر بجانب الفضاء اللامتناهى وسكونه المروع. ويخرج من هذه المحاولة بأن لا نسبة بينه وبين الطبيعة وأن العلم ممتنع لامتناع الوقوف على جميع العلل والمعلولات. بيد أن الإنسان، من الناحية الأخرى، إذا كان قصبة فإنه قصبة مفكرة. وإذا كان الكون يحتويه فإنه بفكره يحتوى الكون

ويعلم ما للكون من ميزة عليه والكون لا يدرى من هذا شيئاً. ويخلص بسكال من ذلك إلى أن التناقض فى طبيعة الإنسان يدور على العظمة والحقارة.

ويرفض فولتير هذه الخواطر قائلاً: «حتى لو سلمنا بوجود المتناقضات التى يدلل عليها بسكال فى الإنسان لم يكف هذا التدليل على حقيقة المسيحية. إذ أننا نجد فى الديانات الوثنية أيضاً أساطير تكوّن طبيعتنا من عناصر متناقضة. ثم إن حجة بسكال فى رأى فولتير، ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهباً متفوقاً على سائر المذاهب، ولا تبرهن على أن المسيحية الدين الحق. وما المتناقضات فى الإنسان إلا العناصر الضرورية المركبة له من خير وشر، ولذة وألم، وهوى وعقل».

بيد أن إنكار المسيحية لا يعنى - عند فولتير - إنكار وجود الله، فقد كان مؤمناً بالله، ودليله على وجوده مشتق من الدليل الغائى. يقول «حين أرى ساعة يدل عقربها على الزمن استنتج أن موجوداً عاقلاً رتب لوالبها لهذه الغاية. وكذلك حين أرى لوالب الجسم الإنسانى استنتج أن موجوداً عاقلاً رتب هذه الأعضاء، وأن العينين أعطيتا للرؤية. واليدين للقبض». ومن ثم فإن الإنسان فى الطبيعة الخالصة هو خاضع لقوانين ولا مجال للمعجزات لأنه ليس من المعقول أن يصنع الله القوانين ثم يخرقها. فهذا ضرب من السخف. ولا مجال كذلك للعناية الإلهية. وهذا هو الدين الطبيعى.

وقد استند فولتير فى الدعوة إلى الدين الطبيعى إلى كل من جون لوك وإسحق نيوتن. فجون لوك فى كتابه «محاولة فى الفهم الإنسانى» (١٦٩٠) نحىّ مذهب الأفكار الفطرية لكى يعرض مذهبه الحسى. فالنفس، فى الأصل، لوح مصقول لم ينقش فيه شىء والتجربة هى التى تنقش فيها المعانى والمبادىء. فعلى الفلسفة أن تقنع بما يدرك بالملاحظة والاستقرار، وأن تعدل عن المسائل الميتافيزيقية، وتكتفى بالدين الطبيعى. أما نيوتن فقد جاء اكتشافه لقانون الجاذبية الأرضية مؤيداً للمذهب الآلى. والله لا يفعل سوى أن يغمز بأصبعه الكون فيتحرك بعد ذلك طبقاً للقوانين.

وما فعلة كل من لوك ونيوتن كان تمهيداً لإعادة النظر فى الحق الإلهى للحاكم، وفى

العلاقة بين الدولة والكنيسة، ومن ثم لإعادة النظر فى إتهام كل من يخرج عن المألوف بأنه «هرطيق» الأمر الذى أفضى إلى بزوغ ألفاظ جديدة مثل لفظ «التسامح» الذى ألف عنه لوك «رسالة فى التسامح» كما ألف «فى الحكومة المدنية»، و«معقولية المسيحية». وخلاصة الأفكار فيها وجوب الفصل بين الدولة والكنيسة لأن هدف الدولة الحياة الأرضية، وهدف الكنيسة الحياة السماوية. ومن ثم فالمجتمع المدنى غير قائم على مصالح الكنيسة وليس للدولة أن تراعى العقيدة الدينية فى التشريع، ولا محل للقول بدولة مسيحية. ومن هنا شاعت عبارة «الحرب على التراث» على نحو تعبير بول هازار فى التمهيد للكتابة عن «العقلانيين» فى كتابه «العقل الأوروبى ١٦٨٠ - ١٧١٥»، حيث يقول: «ثمة شخص غامض اسمه العقل حاول أن يقتحم الجامعات بعنف. وكان مهيأ للمعركة وفى الإطاحة بأرسطو، واستئناف الحياة على أساس نظيف. هذا العقل لم يكن مجهولاً. إنه فى كل العصور، ولكنه فى هذا العصر جاء على أنه قوة بلا حدود. كان فيما مضى هو القوة التى تميز الإنسان من الحيوان ولكنه الآن ظهر كقوة معرفية بلا حدود، أى قوة معرفية جسورة تفحص المسائل وتتساءل وتتشكك فيما هو غامض أو خفى لكى تزيل الظلال وتلقى الضوء على العالم». وتأسيساً على ذلك أدرك العقل أن سبب وقوعه فى الأخطاء احترامه للسلطة، وتجاهله للأحكام العاطفية للجماهير التى أفسدت النوع الإنسانى. ومن هنا أهمية فولتير التى أشار إليها كوندرسيه فى قوله بأن «فولتير يُعد واحداً من أولئك الذين كرسوا حياتهم لاقتفاء أثر الأحكام العاطفية فى الأماكن الخفية التى يحميها الكهنة والمعلمون والحكومات». ولا أدل على ذلك مما كتبه فولتير فى كتابه «ممنون أو الحكمة الإنسانية» (١٧٤٧) حيث يصف إنساناً قرر أن يكون حكيماً بلا منازع فلا يستسلم للهوى، ويهجر ملذات الحياة، ولا يسترشد إلا بالفعل. والنتيجة تثير الشفقة. فقد أصبح ممنون بائساً، ثم لاح له روح طيب وعده بالخلاص، ولكن بشرط التنازل عن مقصده السخيف وهو أن يكون حكيماً بلا منازع.

وفى كتابه «العالم على نحو ما هو سائر أو رؤية بابوك» (١٧٤٦) يتخيل فولتير أن ملكاً عظيماً أمر بابوك بأن يذهب إلى عاصمة الإمبراطورية الفارسية ليراقب نشاط البشر

وعاداتهم ثم يقـدم تقريراً يتوقف عليه إمـا الإبقاء على العاصـمة وإما تدميرهـا. وقد جاء بالتقـرير سيادة الإفراط والرشـوة والنهب. ولكن جاء به أيضاً عـظمة المدينة. فقد أحـضر بابوك مع التقريـر تمثالاً صغيراً من صنع فنان مـشهور وقدمه إلى المـلاك قائلاً: «هل تكسر هذا التمثـال الجميل لأنه ليس مصنـوعاً من الذهب؟»، وفهم الملاك مغـزى السؤال ثم قرر عدم تصويب أخطاء المدينة وترك العالم يسير كما هو سائر لأنه إذا لم يكن كل شيء جميلاً فكل شيء مقبول. وكان هذا هو رأى فولتير فى الحيـاة الدنيوية حيث ينبغى سيادة التسامح بديلاً عن التزمت والتعـصب، وسيادة التعددية بديلاً عن الواحدية. ولهـذا فهو يرى أنه لا سبيل أمام الملل والنحل سوى التسامح. «فالتـسامح هو أول قانون من قوانين الطبيعة» على حد تعبيره. وإذا انـعدم التسامح بين الملل والنحل شاعت الدوجماطيقـية، أى شاع التوهم فى امتلاك الحقـيقة المطلقة. ومن ثم يمكن القول بأن الدوجـماطيقية عدو فـولتير بل عدو عصر فولتـير. وإذا كان عصر فولتير هـو عصر التنوير فالدوجماطيقـية عدو التنوير. ولهذا كان من الطبيـعى أن يكون فولتير على علاقـة حميمة مع مفـكرى التنوير من أمثال ديدرو ودولباك باستثناء روسو. فقد كان روسو يغار من فولتير وينقم عليه. وقد تعددت التأويلات لفهم جذور هذه الغيرة وهذه النقمة. وقد يسهم تعليق «كارل بارث» اللاهوتى الكلفينى فى القرن العشرين فى فهم هذه الجذور إذ يرى أن ليس ثمة حسنة واحدة تذكر لروسو سوى أنه كان يصاب بالجنون من تـصور أن فولتير أصـبح موضع إعجاب من معـاصريه. وحيث أن كارل بارث لاهوتى فأغلب الظن أن مسألة سوء الطوية بين روسو وفولتير مردودة إلى رؤية كل منهما للدين المسيحى. ففولتير ينكر المسيحية، وروسو يعلمن المسيحية.

هوامش شخصيات فلسفية

• رؤيتى لـ يوسف كرم

(*) ألقى هذا البحث فى مؤتمر «مدرسة الإسكندرية عبرالعصور». يوليو ١٩٩٤ بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية.

(١) «العقل والوجود»، دار المعارف ١٩٥٦، ص٦٠.

(٢) الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف ١٩٥٩، ص١٢٧.

(٣) «تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط» دار الكاتب المصرى ١٩٤٦، ص٥ ـ ٦.

(٤) «تاريخ الفلسفة الحديثة» دار المعارف، ص٦ ـ ٧.

(٥) المرجع السابق، ص٨٤.

(٦) المرجع السابق، ص١٣٨.

(٧) المرجع السابق، ص١١٨.

(٨) المرجع السابق، ص١٧٢.

• رؤيتى لـ يوسف مراد

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر السنوى الأول لعلم النفس للجمعية المصرية للدراسات النفسية، أبريل ١٩٨٥.

(١) تقرير بالفرنسية محفوظ بمكتبتى.

(٢) مراد وهبه، يوسف مراد والمذهب التكاملى.

(٣) يوسف مراد، شفاء النفس، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٥٣.

(٤) يوسف مراد، الفراسة عند العرب، وكتاب «الفراسة» لفخر الدين الرازى، ترجمة وتقديم مراد وهبه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

(5) Y. Mourad, L'Eveil de l'Intelligence, P.U.F. Paris.

(٦) هنرى فالون، أثر الآخر فى تكوين الشعور بالذات، مجلة علم النفس، أكتوبر ١٩٤٦، ص٢٥٢ ـ ٢٦٧.

(٧) مراد وهبه، يوسف مراد والمذهب التكاملى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص٤٢٨.

• رؤيتى لـ زكى نجيب محمود

(*) مجلة إبداع، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٣.

(١) جريدة الأهرام ٢٣/١/١٩٨٤.

(٢) زكى نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، ١٩٨٣.

(٣) زكى نجيب محمود، الشرق الفنان، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، الإقليم الجنوبى ١٩٦٠، ص١٢٨.

(٤) نفس المرجع، ص١٠٤، ١٠٥.

(٥) الغزالى، «تهافت الفلاسفة»، دار المعارف ١٩٨٧، ط٧، ص٣٠٧.

(٦) زكى نجيب محمود «تجديد الفكر العربى» دار الشروق ١٩٧١، ص٣١٣.

(٧) نفس المرجع، ص٣٢٠.

(٨) نفس المرجع، ص٣٢١.

(٩) زكى نجيب محمود «ابن رشد فى تيار الفكر العربى»، من كتاب «مهرجان ابن رشد»، الجزائر ١٩٧٨، ص٦.

(١٠) زكى نجيب محمود «ثقافتنا فى مواجهة العصر»، دار الشروق ١٩٧٦، ص٢٤١، ٢٤٢.

(١١) نفس المرجع، ص٢٤٢.

(١٢) زكى نجيب محمود «حصاد السنين»، دار الشروق ١٩٩٢، ص٢٠.

• رؤيتى لـ عبدالرحمن بدوى

(*)مجلة إبداع، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٥.

(١) عبد الرحمن بدوى «نيتشه»، مكتبة النهضة العربية، القاهرة. ١٩٣٩، ص١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٥، ١٤٦.

(٣) المرجع السابق، تصدير عام.

(٤) المرجع السابق، ص٢٤٤.

(٥) عبد الرحمن بدوى «موسوعة الفلسفة» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان ١٩٨٤، ص٣٠٠.

(٦) عبد الرحمن بدوى، «الزمان الوجودى»، دار الثقافة، بيروت ط٣، ١٩٧٣، ص٢١٠.

(٧) المرجع السابق، ص٢٦١.

(٧) عبد الرحمن بدوى، «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام»، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٥، تصدير عام.

(٨) يوسف مراد «تعليق على الزمان الوجودى فى مجلة علم النفس، يونيو ١٩٤٥، ص٨٠.

• العقاد وأقوال العقل

(*) ألقى هذا البحث فى ندوة «جوته فى مصر الحديثة» التي نظمتها اللجنة المصرية للجمعية الفلسفية الأفروآسيوية، مارس ١٩٩٠.

(١) عباس محمود العقاد، أنا، دار المعارف، ١٩٦٤، ص٢٩.

(٢) نفس المرجع، ص٢٤٤.

(٣) عباس محمود العقاد، حياة قلم، دار المعارف، ١٩٦٤، ص٢٣.

(٤) عباس محمود العقاد، رجال عرفتهم، دار المعارف ١٩٦٣، ص٢٠١.

(٥) المرجع السابق، ص٢٠٢، ٢٠٣.

(٦) المرجع السابق.

(٧) ابن رشد، فصل المقال وتنوير ما بين الشريعة والحكمة م الاتصال، الجزائر، ص٣٤.

(8) Ibid, p. 129.

(9) Karl Victor, Goethe, the Thinker, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1950, p. 14.

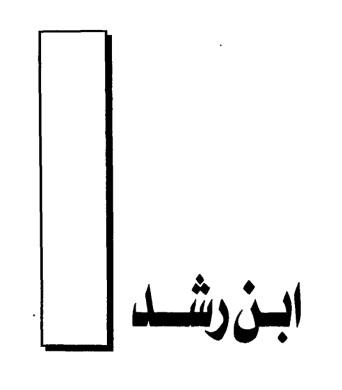
(١٠) العقاد، عبقرية جيتى، مكتبة دار العروبة، القاهرة ١٩٦٠، ص٥٥.

• رؤية هندية لـ مهاتما غاندى

(*) مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٥.

• ڤولتير.. ثمرة عصر

(*) مجلة إبداع، القاهرة، أغسطس ١٩٩٤.



ابن رشد

ابن رشد والتنوير(*)

عنوان هذا المقال يدل على أن ثمة علاقة بين ابن رشد والتنوير.

فما هى هذه العلاقة؟

الجواب عن هذا السؤال يلزم منه أن تكون نقطة البداية تحديد معنى التنوير.

فما هو التنوير؟

حركة فلسفية نقطة بدايتها موضع خلاف بين المؤرخين. بول هزار فى كتابه «أزمة الضمير الأوروبى» يرد التنوير إلى النصف الثانى من القرن السابع عشر. وكريستوفر هل فى كتابه «الأصول الثقافية للثورة الإنجليزية» يرى أن أفكار التنوير فى إنجلترا كانت ذائعة فى القرن السادس عشر. وبيتر جراى فى كتابه «التنوير» يرد التنوير إلى اليونانيين ودليله على ذلك قول ديدرو أن طاليس «أول الفلاسفة الطبيعيين الأقدمين (٦٢٤ ـ ٥٤٦ ق. م) هو أول مَنْ أدخل المنهج العلمى فى الفلسفة، وهو أول مَنْ يستحق لقب «فيلسوف» وكل مَنْ جاء بعده اتخذ من العقل ناقداً لذاته.

ومهما يكن من أمر هذا التباين فى أصل التنوير فالرأى الشائع والمألوف أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو عصر من صنع «الفلاسفة». وإن كان «الفلاسفة» قد مجدوا العقل، مثل اليونانيين، إلا أنهم تميزوا بفصل الفلسفة عن الميتافزيقا التقليدية. فالعقلانية القديمة لم توفق فى الربط بين العقل والحياة اليومية، ومن ثم انفصلت عن الوقائع العينية للحياة الحقيقية. وإذا كان التنوير معتزاً بأن يكون هو «عصر الفلسفة» فالفلسفة هنا، ليست

هى الفلسفة بالمفهوم التقليدى، وإنما هى رؤية وضعية لنسق العالم، ولأنحاء الوجود الإنسانى فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة هذا العالم، ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة فى هذه الدنيا، وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية فيربط بين العقل والوقائع العينية.

وقد عبر كانط عن روح التنوير فى مقال له بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنوير؟». جاء فيه أن شعار التنوير «كن جريئاً فى إعمال عقلك». وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل ذاته.

والسؤال إذن: ما رأى ابن رشد فى سلطان العقل؟

إن ثمة مقولة محورية فى فلسفة ابن رشد هى مقولة «التأويل» وهو يعّرفها بأ نها «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية». وهو يقول ذلك فى شأن العلاقة بين الشريعة والبرهان العقلى. يقول: «فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع أو نطق به. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك. وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله».

هذا مع ملاحظة أن التأويل، عند ابن رشد، من شأن الراسخين فى العلم وليس من شأن الجمهور «لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم. أما الجمهور فيمتنع عليه هذا العلم». ومن هنا فإن التأويل يخرق الإجماع، إذ لا يتصور فيه اجماع. ولهذا يمتنع تكفير المؤول. ولهذا فقد غلط الغزالى عندما كفّر الفلاسفة من أهل الإسلام مثل الفارابى وابن سينا فى كتابه «تهافت الفلاسفة».

ولكن ماذا يعنى تكفير الفلاسفة؟

يعنى أن الذى يكفّر هو الذى يتـوهم أنه مالك للحقيقـة المطلقة. وهذا الوهم هو الذى يحد من سلطـان العقل. وقد أراد ابن رشـد إزالة سلطان هذا الوهم بحيث لا يبـقى سوى سلطان العقل. وهذا هو جوهر التنوير. ومن هنا يمكن القـول بأن ما حدث لابن رشد من إحراق كتبـه ومحاكمته ونفـيه مردود إلى دعوته إلى التأويل على نحو مـا ارتآه. وإثر نفيه صدر المنشور التالى لمنع الفلسفة وكتبها وتحذير الناس منها. وهذا جزء من المنشور:

«قد كان فى سـالف الدهر قوم خاضوا فى بـحور الأوهام، وأقر لهم عوامهـم بشفوف عليهم فى الأفهام حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا فى العالم صـحفاً مالها من خلاق، مسـودة المعانى والأوراق، بُعدها من الشريعة بُعد المشرقين. وتباينها تبـاين الثقلين يؤمنون أن العقل ميزانها والحق برهانها. وهم يتشعـبون فى القضيـة الواحدة فرقاً، ويسيـرون فيها شواكل وطرقـا. ذلك بأن الله خلقهم للنار».

وما حدث لابن رشد حـدث لغيره من المفكرين فى العالم الإسلامى. فـقد أصدر فرح أنطون كـتاباً بعنوان «ابن رشـد وفلسفـته» وأهـداه إلى «العقـلاء فى كل ملة وكل دين فى الشرق الذين عرفوا مضـار مزج الدنيا بالدين فى عصر كهذا العصـر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبـاً فى مكان مقدس محـترم ليتمكنوا مـن الاتحاد اتحاداً حقيـقياً. ومجـاراة تيار التمدن الأوروبى الجديد لمزاحمـة أهله وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مـسخرين لغيرهم». ثم يستطرد فرح أنطون شارحـاً اهتمامه بابن رشد فيرد هذا الاهتمـام إلى تصوره ضرورة فصل السلطة الزمانية عن السلطة الدينية.

ومغزى هذا الإهداء وهذا الاهتمام هو الدعـوة إلى نشر العلمانية التى تعنى، فى رأيى، «التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق».

وقد اعترض الشـيخ محمد عبده على هذه الدعوة إلى العلمـانية بدعوى أن فصل الدين عن الدولة ليس فقط غير مـرغوب فيه، بل إنه أمر محال لأن الحـاكم لا يمكنه التجرد من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين. وقد سجل الأستاذ الامام اعتراضاته فى مجلة «المنار»

التى كان يحررها رشيد رضا. وبعد الحوار بين فرح أنطون والأستاذ الامام بأربع سنوات أغلقت مجلة «الجامعة» التى كان يحررها فرح أنطون.

وفى عام ١٩٢٥ نشر الشيخ على عبد الرازق كتابه «الإسلام وأصول الحكم» أثار فيه سؤالاً هاماً: هل الخلافة ضرورة؟ بيد أن هذا السؤال ينطوى على سؤال أهم: هل ثمة حكم إسلامى فى تاريخ العالم الإسلامى؟ وكان جواب الشيخ على عبد الرازق أن ليس ثمة حكومة إسلامية فى هذا التاريخ، ومن ثم فالخلافة من حيث هى مفهوم دينى خطأ. يقول: «إن السلاطين قد روجوا لهذا الخطأ الذى ساد بين الناس من أن الخلافة مركز دينى ليتخذوا من الدين درعاً يحمى عروضهم، ويذود الخارجين عنهم. ومازالوا يروجون له من طرق شتى حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله.

وإثر نشر هذه الأفكار قررت هيئة كبار العلماء محاكمة الشيخ على عبد الرازق. وأهم ما جاء فى قرار الاتهام قول هذا الشيخ أن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية. وقد صدر الحكم بإجماع الآراء بإخراج الشيخ على عبد الرازق من زمرة العلماء. وقد أيد الحكم رشيد رضا فى مجلة «المنار» وحتى الذين دافعوا عن الشيخ على عبد الرازق من أمثال العقاد ومنصور فهمى وسلامة موسى لم يقرنوا دفاعهم بالدعوة إلى العلمانية ولكن بالدعوة إلى حرية الرأى المكفولة فى الدستور.

وهكذا يمكن القول بأن إعلان سلطان العقل مقولة متعثرة منذ ابن رشد. ولهذا فقد ظل ابن رشد مغتربا عن العالم الإسلامى. فابن كثير يقول إن علوم الأوائل وهى الفلسفة اليونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامى. ومنطق أرسطو توقفت دراسته عند نهاية «التحليلات الأولى»، وأهل السُنة قاوموا مدرسة الفارابى. ويذهب على سامى النشار إلى القول بأن الرشدية ترف عقلى لم يؤثر فى مجتمع المسلمين.

ويقرر كوربان أن الرشدية مرت مرور الكرام فى الشرق وعلى الأخص فى إيران. وفى الفقرة التالية لهذه العبارة يذكر أن الفصل بين الفلسفة واللاهوت يفترض مسبقاً الفكر العلمانى وهو فكر غير وارد فى الإسلام لأن الإسلام ليس لديه ظاهرة «الكنيسة» بكل ما

تنطوى عليه من نتائج. وادى بور فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» يتهم ابن رشد بالإلحاد لمخالفته علوم العقائد فى الديانات الثلاث الكبرى فى عصره.

هذا ما حدث لابن رشد فى العالم الإسلامى فماذا حدث له فى العالم الأوروبى؟

فى القرن الثانى عشر أشير على فردريك الثانى بتكوين مجموعة من الباحثين لترجمة مؤلفات ابن رشد لتكون سندا له فى توجيه صراعه مع السلطة الدينية. وبعد الترجمة دار صراع حول أفكار ابن رشد فظهرت الأرسطوطالية الرشدية فى كلية الآداب الباريسية بين أولئك الذين يعتبرون تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة له وأكمل مظهر للعقل. وأكبر اسم فيهم سيجير دى برابان الذى يقول عن ابن رشد إن فلسفته تمثل حكم العقل الطبيعى. وهو لهذا يتفق معه فى أن الشرع موضوع للجمهور وهو أدنى مرتبة من الفلسفة. وكلما نجم خلاف بين الشرع والفلسفة وجب تأويل الشرع وحمله على المعنى المطابق للفلسفة مع ترك الجمهور على اعتقاده. وترتب على ذلك أن أصبحت حياة سيجير دى برابان سلسلة من اضطرابات عنيفة أهمها ذلك الاضطراب الذى قام حين أنكر أسقف باريس القضايا الرشدية عام ١٢٧٠ فمضى برابان فى تعليمه وضم إليه فريقاً هاماً من أساتذة الكلية وطلابها، وذهبوا إلى حد انتخابه عميداً. والغالبية تقاومهم حتى حظر الأسقف فى ١٨ مارس ١٢٧٧ تعليم جملة قضايا عدها خطرة على الدين منها وحدة العقل الفعال التى دعا إليها ابن رشد.

وفى مواجهة هذه الرشدية اللاتينية أصدر ألبرت الأكبر رسالة «فى وحدة العقل رداً على ابن رشد» حررها بإشارة من البابا عام ١٢٥٦ أورد فيها ثلاثين دليلاً على رأى ابن رشد ورد عليها واحداً بعد آخر ثم أورد ستة وثلاثين دليلاً ضد الرأى. ثم أصدر توما الأكوينى رسالة «فى وحدة العقل ردا على الرشديين»، ودخل فى صراع عنيف مع الرشديين، وكانوا قدتكاثروا في كلية الآداب بباريس. بيد أن جميع الباباوات قد أيدوا تعاليم توما الأكوينى. وفى أول مارس ١٣١٨ أعلن البابا يوحنا الثانى والعشرون أن مذهب الاكوينى معجزة من المعجزات. وفى ١٨ يوليو ١٣٢٣ أعلنه قديساً.

وفى بداية القرن السادس عشر أعلن لوثر أحقية الإنسان فى «الفحص الحر للإنجيل»، أى الحق فى إعمال العقل فى النص الدينى من غير معونة من السلطة الدينية. يقول: «يرغب الرومانيون فى أن يكونوا هم وحدهم المتحكمين فى الكتاب المقدس مع أنهم لم يتعلموا شيئاً من الانجيل فى حياتهم العامرة. وهم يفترضون أنهم هم وحدهم أصحاب السلطان. ويتلاعبون أمامنا بالألفاظ فى غير ما خجل أو وجل، وفى محاولة لاقناعنا بأن البابا معصوم من الخطأ فى أمور الدين. . وإذا كان ما يدعونه حقاً فما الحاجة إلى الكتاب المقدس؟ وما نفعه؟ ولهذا فإن دعواهم بأن البابا وحده هو الذى يفهم الانجيل خرافة مثيرة للغضب».

يبين من هذا النص أن «تأويل» الإنجيل من حق أى إنسان، ومن ثم فالدوجماطيقية ممتنعة، ومع امتناعها تعددت المدارس اللاهوتية.

خلاصة القول إنه إذا كان التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه فابن رشد هو من جذور التنوير الأوروبى.

بوليتيكا المنطق عند ابن رشد(*)

فى المؤتمر الدولى الفلسفى الثالث الذى انعقد فى عام ١٩٨٠ ضمن سلسلة من المؤتمرات الفلسفية الدولية فى القاهرة قدمتُ بحثاً بعنوان «العلم الثلاثى» وقصدت منه تأسيس علم واحدهو خلاصة ثلاثة علوم وأعنى بها: الفلسفة والفزياء والسياسة. بيد أن هذه الخلاصة لاتعنى حذف العلوم الأخرى، وإنما تعنى رد العلوم الطبيعية إلى الفزياء على الإطلاق والفزياء النووية على التخصيص، ورد العلوم الاجتماعية والانسانية إلى السياسة ليس بمعنى نظام الحكم وإنما بمعنى علاقات القوى الدولية. أما الفلسفة فوظيفتها تكوين رؤية كونية تستند إلى الفزياء والسياسة.

أما عنوان بحثى فى المؤتمر الراهن فهو «بوليتيكا المنطق عند ابن رشد». وهو عنوان يومىء إلى إلحاق المنطق بالسياسة. ويستند فى تبرير هذا الالحاق إلى ابن رشد. بيد أن هذا التبرير لايعنى اتخاذ ابن رشد نموذجاً لهذا الإلحاق، وإنما يعنى أن تأسيس ابن رشد لبوليتيكا المنطق إنما هو تتويج لمحاولات سابقة بدأت مع السوفسطائيين. فقد نشأ المنطق، عند هؤلاء، فى إطار الحجج المتناقضة، أى تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء مسايرة لما شاع فى عصرهم، أى فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد، من جدل سياسى لاينشد سوى الإقناع والتأثير الخطابى. وقد نسب إلى بروتاغوراس قوله إن السوفسطائيين يعلمون الإنسان كل ما يختص بشئون الدولة حتى يمكنه أن يكون سلطة مؤثرة فى إدارة هذه الشئون، أو بالأدق أن يكون سياسياً بارزاً [١] . ومن ثم كان هذا النوع من التعليم هو مصدر قوة السوفسطائيين فى أثينا.

ثم جاء أرسطو وعرَّف الإنسان بأنه حيوان سياسى بطبعه، وقسّم البشر فى كتاب «السياسة» إلى أحرار وعبيد. وصاغ هذه القسمة الثنائية فى قضايا كلية ضرورية فقال «كل يونانى هو بالضرورة حر» و «كل أجنبى هو بالضرورة عبد». وما على المنطق إلا أن يعلمنا كيفية صياغة هذه القضايا الكلية الضرورية، وذلك استناداً إلى معنى «الماهية» التى ينبغى أن تكون موضوع العلم أياً كان، وأن مايزيده الجزئى على هذه الماهية إنما هو آت من المادة المحسوسة التى لاتدخل فى العلم.

وابن رشد يساير أرسطو فى ربط المنطق بالسياسة ولكن ليس فى إطار القسمة الثنائية بين اليونانى والأجنبى، وإنما فى إطار القسمة الثنائية بين الجمهور والراسخين فى العلم. بيد أن هذه القسمة الثنائية، وإن كانت تقليدية فى الفكر الإسلامى، إلا أن هذه القسمة هى القضية الأساسية فى منطق ابن رشد. فالمنطق، عنده، منطقان: منطق الجمهور وهو منطق الاستقراء، أما منطق الراسخين فى العلم فهو منطق القياس. يقول «والاستقراء أظهر إقناعاً من القياس، إذ كان يستند إلى المحسوس ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور، وهو أسهل معاندة. والقياس بعكس ذلك أقل نفعاً وبخاصة عند الجمهور، وأصعب معاندة، ولذلك فإن استعماله أنفع مع المرتاضين فى هذه الصناعة»[٢] . ويقصد بالمرتاضين الراسخين فى العلم.

ولكن من حيث مرتبة الشرف فإن ابن رشد يوثر القياس على الاستقراء. يقول: والقياس هو أشرف فى هذه الصناعة من الاستقراء»[٣]. وهو يقصد هنا القياس البرهانى أو البرهان الذى «يؤلف من مقدمات صادقة أولية»، وذلك على الضد من القياس الجدلى الذى يؤلف من المشهورات، والقياس السوفسطائى الذى «يؤلف من المقدمات التى يظن بها أنها مشهورة وليست مشهورة أو يظن بها أنها صادقة وليست بصادقة».[٤]

وعلى الرغم من هذه القسمة الثنائية بين الاستقراء والقياس إلا أن ابن رشد لاينظر إليها على أنها قسمة تنطوى على انفصال طرفيها، وإنما على اتصالهما، وهو يدلل على ذلك بأدلة خمسة:

الدليل الأول أن المقدمات الكلية التى يستند إليها القياس لاطريق لنا إلى العلم بها إلا بالاستقراء، لأنه إذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية. وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدمات الكلية لم يكن لنا سبيل إلى البرهان (القياس اليقينى). (٥)

والدليل الثانى مشتق من حديثه عن المشهورات، إذ يقول «إن من المشهورات ما هى عند العلماء والفلاسفة من غير أن يخالفهم الجمهور»(٦). ثم يزيد الأمر إيضاحاً فى حديثه عن الشك فى المشهورات فيقول: «إن أسباب الشك محصورة فى ثلاثة أصناف منها ما يضاد الفلاسفة فيه بعضهم بعضا - مثل الجزء الذى لايتجزأ. ومنها ما يضاد الجمهور فيه بعضهم بعضاً - مثل ما يرى بعضهم فى أن الغنى آثر من الفقر، ويرى بعضهم أن الفقر آثر من الغنى. ومنها ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور - مثل ما يرى الفلاسفة أن الفضيلة مع سوء العيش والخمول آثر من جودة العيش والكرامة مع فوات الفضيلة، والجمهور يرون خلاف ذلك». (٧)

ويبين من هذا النص أنه اذا كان التضاد جائزاً بين الفلاسفة، وبين الجمهور فهو أيضاً جائز بين الفلاسفة والجمهور. ومن ثم فالتضاد وارد، عند ابن رشد، كظاهرة انسانية، وليس كظاهرة محصورة بين صنفين معينين من البشر.

والدليل الثالث أن المعانى الفلسفية منقولة عن المعانى الواردة عند الجمهور مثل لفظ الجوهر ولفظ الموضع ولفظ الجدل، فعن الجوهر يقول ابن رشد: «هذا الاسم عند المتفلسفين هو منقول عن الجوهر عند الجمهور، وهى الحجارة التى يغالون فى أثمانها. ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سمّيت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات سمّيت جوهراً». (٨)

أما عن لفظ الموضع فيقول: «فما يدل عليه اسم الموضع عند الجمهور هو المعنى الذى نقل منه هذا الاسم إلى هاهنا فإنه يلزم أن يكون بين المنقول إليه الاسم فى الصناعة والمعنى

الجمهورى شبه ما». (٩)

أما عن لفظ الجدل فيقول: «ولما كان اسم الجدل عند الجمهور إنما يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأى نوع اتفق من الأقاويل نقل هذا الاسم إلى هذا المعنى». (١٠)

والدليل الرابع أن ابن رشد فى حديثه عن الجدل يكشف عن اتصال ما بين الفلاسفة والجمهور. يقول «إن الاتصال بين الجمهور والفلاسفة يتم عن طريق الجدل. فالجدل يستند إلى المقبولات لإقناع الجمهور، ثم هو يفيد فى العلوم الفلسفية لبيان وجهتى النظر فى كل مسألة لإجراء حوار بينهما. ثم هو يفيد فى الوصول إلى المبادىء الأولية.

أما الدليل الخامس والأخير فهو أن الجمهور لا يلتفت إلا إلى الفيلسوف على الرغم من هجومه عليه، إذ هو والفيلسوف يبدآن بالمشهورات. (١١)

والسؤال إذن:

إذا كان ثمة اتصال بين الفلاسفة والجمهور فلماذا يتحدث ابن رشد عن الانفصال بين الفلاسفة والجمهور؟ ليس فى الإمكان الجواب عن هذا السؤال المشكل إلا إذا ميزنا بين وضعين أحدهما وضع قائم والآخر وضع قادم أى رؤية مستقبلية.

تفصيل ذلك:

إن الانفصال قائم، تاريخياً، بين الفلاسفة والجمهور. ففى محاورة أوطيفرون يقول أوطيفرون إن المدعى العام يعلم أن التهم الموجهة إلى سقراط تلقى استحساناً وقبولاً من العالم برمته، أى من الجمهور(١٢). وإثر إعدام سقراط تشتت النابهون من تلاميذه ومن بينهم أفلاطون الذى غادر أثينا وعاد إليها بعد ثلاثة عشر عاما وأنشأ «الأكاديمية» وكتب عند مدخلها «لايدخل هنا إلا كل عالم بالهندسة»، ومن ثم انفصل عن الجمهور. أما ابن رشد فيقول إن النبى يترجم الرموز إلى صور حسية حتى يتمكن الجمهور من فهم النص الدينى. أما الفلاسفة فقادرون على التأويل الحق. ولكن عليهم أن يعلنوا أن هذا التأويل الحق لايقدر عليه إلا الله. ومن ثم تثار إشكالية الحقيقة عند ابن رشد على النحو الآتى:

إذا كانت الاشكالية تنطوى على تناقض فما هو التناقض الكامن فى إشكالية الحقيقة؟

التناقض يومىء إليه تعريف ابن رشد للتأويل بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»(١٣). ومن هنا نفهم تحذير ابن رشد للفلاسفة من الإعلان الصريح عن هذا التناقض بين ما هو حقيقى وما هو مجازى. ومما يزيد الأمر إيضاحاً عن هذا التحذير أن الفيلسوف لم يكن معترفاً به فى عصر ابن رشد، إذ أن الاعتراف كان محصوراً فى الفقيه والسياسى. ولهذا فإن ابن رشد، كردٍّ فعل، يعطى الصدارة للفيلسوف مع أنه مساو للمشرع فيمتنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة من قبل المشرع، أى من قبل السلطة السياسية. وإذا امتنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة تحولت الحقيقة إلى مجرد معرفة قابلة للتطور. وفى هذه الحالة لن يكون من حق أحد أن يكفر الآخر بحجة أنه ينفى الحقيقة المطلقة، وبالتالى فإنه يخرج على الاجماع. والإجماع تلازمه القطعية أى الدوجماطيقية. يقول ابن قائد النجدى «ومن جَحَدَ مالا يتم الإسلام بدونه أو جَحَد حكماً ظاهراً أجمع على تحريمه أو حله إجماعاً قطعياً أو ثبت جزماً كتحريم لحم الخنزير أو حل خبز ونحوها، كفر».(١٤)

ويبين من هذا النص أن القطعية جوهر الإجماع. وإذا كانت القطعية تنفى الرد عليها بالبرهان فالقطعية مانعة من إعمال البرهان، وبالتالى فإن التكفير تهمة موجهة إلى مَنْ يخرق القطعية. وهكذا يتميز ابن رشد عن أرسطو فى إدخاله مقولة التكفير فى مجال المنطق كمقولة مع بيان أنها مناقضة للتأويل. ولهذا فأنا لا أتفق مع كل من جوتييه وجيلسون فى زعمهما أن ابن رشد لم يأت بجديد فى المنطق. ذلك أن المنطق، عند أرسطو، يخلو من مقولتى التكفير والتأويل لأنه يخلو من القسمة الثنائية بين الراسخين فى العلم والجمهور، والتى تنطوى على إشكالية، أى على تناقض بين الاتصال والانفصال بين هذا وذاك.

والسؤال اذن:

هل فى الإمكان رفع الاشكالية التى تنطوى عليها هذه القسمة الثنائية وبالتالى رفع مقولة التكفير؟

فى إطار وضع قادم الرفع ممكن. وقد تصور ابن رشد معالم المدينة المثالية فى ثنايا مناقشته لـ «جمهورية أفلاطون». ففى مدينة ابن رشد يمارس الجمهور منطق القياس بعد أن كان محصوراً فى منطق الاستقراء على نحو ما هو وارد فى كتاب «الجدل».

والسؤال: كيف؟

جواب ابن رشد أنه إذا كانت غاية الإنسان متعة الحواس فإن الإنسان يكون قريباً، فى هذه الحالة، من مجال الأفكار غير المفحوصة، وهى التى ترادف، بلغة العصر، «المحرمات». ومعنى ذلك أن الوقوف عند المتع الحسية ينمّى «المحرمات». وابن رشد فى محاولته تحديد ما ينبغى أن تكون عليه غاية الإنسان يقول عن آراء المتكلمين فى هذه المسألة أنها معادلة لرأى الجمهور. وبذلك يساوى ابن رشد بين المتكلمين والجمهور[١٥]. ذلك أن المتكلمين يرون أن ليس ثمة غاية للإنسان إلا ما يحددها له الله. والذى أفضى بالمتكلمين إلى هذه النتيجة هو حرصهم على الدفاع عن صفات الله كما وردت فى القرآن إلى الحد الذى يرون فيه أن الله قادر على أن يفعل ما يريد. ولهذا فالأشياء كلها ممكنة. فالإنسان إذن ليس هو الذى يحدد غايته وإنما هو الله. والمتكلمون، فى هذا الرأى، لايختلفون عن الجمهور. ومن ثم يمكن القول بأن استبعاد المتكلمين ضرورى إذا أردنا تحرير عقل الجمهور. ومن شأن هذا التحرير أن يدفع الجمهور إلى مستوى الفلاسفة. ولا أدل على ذلك من أن ابن رشد، فى مدينته المثالية، لايرغب فى المحافظة على التقسيم الطبقى، وبالتالى يمكن القول بأنه لم يكن راغباً فى إبعاد الجمهور عن مجال الفلسفة ولكن بشرط ألا ينغمس الجمهور فى المتع الحسية، لأن من شأن هذه المتع أن تمنع الإنسان من التحكم فى ذاته. ومعنى ذلك أن التحكم فى هذه المتع يسمح للإنسان بمجاوزة ما هو حسى إلى ما هو عقلى، أى بمجاوزة ما هو خطابى، أو ما هو شعرى إلى ما هو برهانى. ومعنى ذلك أن الباب مفتوح أمام الجمهور لكى يصل إلى ممارسة البرهان العقلى. وإذا دخل الجمهور من هذا الباب أصبح من الميسور أن يكونوا رؤساء فى مدينة ابن رشد. وبذلك ينتفى الانفصال بين الجمهور والحكماء. ومن هذه الزاوية فإن ابن رشد يتحامل على الشعراء العرب لأنهم

يؤلفون قصائدهم من أجل الدعوة للاستمتاع باللذة. ولهذا فإن الشعراء يؤدون دوراً فى منع اتصال الجمهور بالحكماء. وكذلك يهاجم ابن رشد علماء الكلام، وعلى الأخص الأشعرية، فيصفهم بأنهم نفوس مريضة لها تأثير على الجمهور. والمتاعب تأتى منهم وليس من الفلاسفة الحقيقيين.

فإذا أردنا اتصالاً بين الشريعة والفلسفة كان لزاماً علينا أن نحذف المشكلات الزائفة التى نشأت عن علم الكلام، وأن يمتنع الفقهاء عن جعل الفقه أداة للمتعة أو السلطة. ومعنى ذلك أننا لو قضينا على علم الكلام لامتنع التضاد بين الشريعة والفلسفة، وبالتالى يمتنع التكفير.

والسؤال إذن:

هل استطاع ابن رشد أن يؤدى هذه المهمة؟

هل استطاع أن يقنع الجمهور؟

جوابى أنه فشل فى هذه المهمة، مهمة إقناع الجمهور. وأعتقد أن سبب فشله مردود إلى أنه لم يفطن إلى أنه كان من اللازم أن يؤلف كتاباً آخر يكون عنوانه «فصل المقال وتقرير ما بين الجمهور والحكماء من الاتصال». وأهمية تحرير هذا الكتاب الآخر مردودة، فى رأيى، إلى أن التكفير سيظل قائما من قبل علماء الكلام تجاه الحكماء إذا واصل علماء الكلام تحكمهم فى الجمهور. ولهذا فإن تأليف مثل هذا الكتاب يُعد تمهيداً لتوليد الوعى لدى الجمهور بأن هذا التحكم مزيف. ويسبب غياب تأليف كتاب من هذا القبيل فإن التكفير مازال قائماً حتى هذا العصر.

هوامش ابن رشد

• ابن رشد والتنوير

(*) أُلقى هذا البحث فى مؤتمر «الفلسفة الإسلامية والعلم» بتنظيم من جمعية الفلسفة الإسلامية والعلم، سان فرنسيسكو، أبريل، ١٩٨٠.

• بوليتيكا المنطق عند ابن رشد

(*) ألقى هذا البحث فى «المؤتمر الدولى الخاص الأول عن ابن رشد والتنوير»، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٤.

(1) G.B. Kerferd, The Sophisic Movement, Cambridge Univ. Press. 1981, p. 132.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩، ص٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص٤٧.

(٥) ابن رشد، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢، ص١٠٢.

(٦) نفس المرجع، ص٤٣.

(٧) نفس المرجع، ص٤٤.

(٨) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مطبعة الحلبى ١٩٥٨، ص١٢، ١٣.

(٩) ابن رشد، الجدل، ص٦٣.

(١٠) نفس المرجع، ص٣٠.

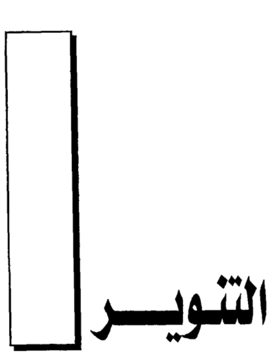
(١١) نفس المرجع، ص٥٢.

(12) Plato, Euthyphro,, Oxford, 1903, p. 12.

(١٣) ابن رشد، فصل المقال. . .، ص٣٤.

(١٤) ابن قائد النجدى، نجاة الخلف فى اعتقاد السلف، تحقيق أبو اليزيد العجمى، دار الصحوة، ١٩٨٥، ص٧٥.

(15) Averroes on Plato's Republic, Trans. Ralph Lerner, Cornell Univ. Press. London, 1974, p. 82.



التنويـــر

مُثل التنوير فى هذا الزمان(*)

الغاية من هذا البحث معرفة ما إذا كانت مُثل التنوير صالحة فى هذا الزمان. وهذه المعرفة تستلزم تحديد هذه المثل. وفى عبارة موجزة يمكن القول بأن هذه المثل تدور على مبدأ واحد هو سلطان العقل الإنسانى. وقد تناول الفيلسوف الألمانى العظيم «إيمانويل كانط» هذا السلطان وأوضحه فى مقال له بعنوان: «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» نشره عام ١٧٨٤ فى مجلة شهرية فى برلين. وفى المقال يعرّف كانط التنوير بأنه: «هجرة الإنسان من اللارشد، والإنسان هو علة هذه الهجرة. واللارشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين. وهذا اللارشد هو من صنع الإنسان، عندما لا تكون علته مردودة إلى نقص فى الفهم، وإنما إلى نقص فى العزيمة والجرأة فى إعمال العقل من غير معونة من الآخرين. «كن جريئاً فى إعمال عقلك» هو شعار التنوير. ومن هذه الزاوية يقال عن العقل إنه مستقل واستقلال العقل يعنى أنه عقل ناقد. وهذا هو السبب فى تعريف التنوير للفلسفة بأنها العادة المنظمة للنقد. وهذا التعريف لا يساير التعريف التقليدى للفلسفة.[1]

والوحدة العضوية بين الفلسفة والنقد هى التى دفعت التنوير إلى إثارة الشكوك فى مشروعية الميتافيزيقا ،أو بالأدق، فى مشروعية المطلق. وهذا هو السبب الذى من أجله أدخل كانط مفهوم المطلق فى مجال الفلسفة فى مفتتح الطبعة الأولى من كتابه «نقد العقل الخالص». يقول: «إن للعقل خاصية متميزة فى أنه محكوم بمواجهة مسائل ليس فى الإمكان تفاديها. إذ هى مسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته. بيد أن العقل عاجز عن

الإجابة عنهـا. وهذه المسائل تدور على مفهـوم المطلق، سواء وصفـته بأنه الله أو الدولة. ولهذا فإن تاريخ الفلسفة، عند كانط، هو تاريخ هذا العجز.

وكانط يمـيز بين حـالتين: حـالة البحث عن اقـتناص المطلق، وحالة اقـتناص المطلق. والأمر الحاصل أن ثمة محاولات عديدة فى البحث عن المطلق. ولكّن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة يوقع الإنسان فى الدوجماطيقية[٢]. وهذا هو مغزى قول كانط «لقد أيقظنى هيوم من سباتى الدوجماطيـقى». ذلك أن الإنسان بمجرد أن يقتنص المطلق فإن هذا المطلق يصبح نسـبيا، ويتوقف عن أن يكون مطلقـاً. ولهذا فإن عبارة «بـروتا غوراس»: «الإنسان مقيـاس الأشياء» مازالت مـقبولة حتى الآن. ومع تغـيير طفيف يمكن القـول «الإنسان هو مقـياس المطلق». ويمكن اعـتبار هذه العـبارة شعـار التنوير. ومن ثمار هذه العـبارة نسبـية المعرفة، وليس المذهب النسبـى، لأن النسبية كمذهب تنكر الحركـة الجدلية فى تحول المطلق إلى نسبى. أمـا نسبية المعرفـة فتشيـر إلى أن ثمة ما وراء، أى اللامشـروط. وهذه الحركة الجدلية بدورها تمنعنا من الوقـوع فى المطلقية، أى الدوجماطيـقية التى تنشد فرض حقـيقة واحدة بفعل القوة التعسفية. ولهذا فإذا امـتلك كل نسق اجتماعى حقيقة واحدة، وتصورها على أنها مطلق يصبح لدينا أكثر من مطلق. وهذه نتيـجة مناقضة لطبيعة المطلق، الذى هو بحكم طبيعته واحد لا يـتعدد وهذا هو السبب الذى من أجله لا يكون فى الإمكان حدوث التعايش السلمى بين المطلقات لأنها فى هذه الحالة تفقد مطلقيتها.

وإذا جاز لنا الاستعانة بمصطلحـات دارون يمكن القول بأن المطلقات، فى حالة تعددها، تدخل فى صبراع من أجل الوجود والبقاء للأصلح فى نهاية المطاف.

بيد أن هذا الصـراع يمارسه النسـبى أى الإنسان باسم المطلق. ولهـذا فإذا اعـتنق إنسان مطلقاً مـا فإنه يناضل من أجله إلى الحد الذى يشـعل من أجله حرباً ضد مَنْ يعـتنق مطلقاً آخر. وهذا ما أسميه «جريمة قتل لاهوتية».

ولهذا يمكن اعتبار «التنوير» أعظم ثورة فى تاريخ البشرية تُربّى البشر على كيفية اجتثاث هذه الجريمة اللاهوتية. بيد أن هذه التربية ليست بالأمر الميسور.

وقد واجه التنوير نـقداً فلسفياً ودينيـاً عنيفاً. فلسفيـا جاء النقد من مدرسـة فرنكفورت وعلى الأخص من أدورنو وهوركهيـمر فى كتابهما «ديالكتـيك التنوير» ويحاول المؤلفان فى هذا الكتاب تـوضيح السبب الذى أدى إلى سـيادة الفـاشية والنازية فـى أوروبا. والسبب، عندهما، مردود إلى أن التنوير، المسئول عن التقدم الاجتماعى والثقافى والمادى، يحمل فى طياته بذور التراجـع إلى أشكال بدائية مضادة. وهذا ديالكتـيك التنوير حيث ينقلب التنوير على نفـسه، ويـتحـول إلى بربرية جـديدة، وهى الفاشـيـة. ومن ثم فإن الـعقل يصـبح اللاعقل.(٣)

وينوه هوركهيمر ، فى كتاب له بعنوان «نهاية العقل» بأن الفلسفة البرجوازية، من حيث هى تجسيد للتنوير، هى عقلانية. بحكم طبيعتـها. بيد أن هذه العقلانية تحولت ضد نفسها وسقطت فى مـذهب الشك أو الدوجمـاطيقـية، ولم يبق بعد ذلك شىء مـن العقل. هذا بالإضافة إلى أن العقل هو الوسيلة التى يتجـذر بها الإنسان فى المجتمع أو يتكيف إلى الحد الذى يتحكم فـيه العقل فى الغـرائز والعواطف.(٤) وهذا هو السـبب الذى دعا كـانط إلى القول بأن «جـمود الحس أساس ضرورى للفـضيلة»(٥). وبهذا المعنى يقـول هوركيهـمر إن العقل يصبح آلة حاسبة تصدر أحكاماً تحليلية، وتستبعد الأحكام التقويمية. وفى تقديرى أنه إذا عرفنا أن ابتداع الآلات الحاسبة والكومبيوترا هى من ثمار الثورة العلمـية والتكنولوجية التى هى من ثمار التنوير فعلى مدرسة فرنكفورت عندئذ معارضة هذه الثورة.

أما دينياً فقد واجه التـنوير نقداً غير مباشر من قبل الأصوليين عـبر مفهوم الحداثة الذى هو من ثمـار التنوير. والأصوليـة، تاريخياً، يعـود ظهورها إلى بداية هذا الـقرن. وأغلب الظن أن التمهيد لسكّ هذا المصطلح مردود إلى سلسلـة كتيبات صدرت بين عامى ١٩٠٩ - ١٩١٥ بعنوان: «الأصول» وعـددها اثنا عشر كـتيبـاً، تنقد محـاولة المسيحـية التكيف مع الحداثة، ونظرية التطور، واللبرالية، وتلتزم بحرفية النص الدينى، أى رفض تأويله.

وهكذا يمكن تعريف الأصوليـة بأنها معاداة الحداثة ومـعارضة الرأسماليـة المستنيرة التى تخلصت من الرؤية الكونية الدينيـة. ومن هذه الزاوية فإن الأصولية تفـترق عن المحافظة. فالمحافظة تقبل الاقتضاب المعـاصر لدور الدين، وتقبل العالم المعاصر على أنه المجال الذى

يمارس فيه اللاهوتيون مهمتهم. أما الأصوليون فيرفضون العقل المعاصر. ولهذا فإن فكرتهم المحورية ليست فى ترجمة الدين إلى المقولات الذهنية للحداثة، ولكن تغيير هذه المقولات بحيث يمكن اقتناص الدين. وأيا كان الأمر فإن الحركة الأصولية أصبحت ظاهرة دولية وسأجتزىء هنا نوعين من الأصولية الدينية، وهما: الأصولية المسيحية، والأصولية الإسلامية.

تجسدت الأصولية المسيحية فى «الغالبية الأخلاقية» التى نشأت كحركة دينية فى عام ١٩٧٥ بقيادة جيرى فولول بهدف تحرير أمريكا من القيد على التسلح وتأسيس شبكة دفاع عسكرية، والتوسع فى الدعاية ضد الشيوعية. ومن أجل تدعيم هذه الغاية عقد فولول تحالفاً بين أتباعه. والكاثوليك، واليهود، والمورمون بهدف إطلاق الرصاص اللاهوتى على الليبرالية والنزعة الإنسانية والعلمانية.

أما الأصولية الإسلامية فتوازى الأصولية المسيحية وتمثلها الجماعات الإسلامية التى أسسها: أبو الأعلى المودودى (باكستان)، وسيد قطب (مصر)، وخومينى (إيران).

ويتصور هؤلاء الثلاثة أن الرأسمالية الغربية والشيوعية الشرقية هما معسكرا الجهل. ولهذا ينبغى إزالتهما حتى يقوى الله الوحدة بين العرب والإسلام. ولكن إذا تطلع المسلمون إلى القوة فى مجالات أخرى فإنهم يصبحون موضع احتقار(٦).

ولكن ماذا يعنى الجهل؟

الجهل عند سيد قطب محصور فى عصر النهضة، والإصلاح الدينى، والتنوير. وواجب المسلمين المناضلين القضاء على هذه الظواهر الثلاث، ولكن بشرط أن يتم القضاء بالحروب الدينية، وليس بالوسائل السلمية: وقد نظّر هذا الشرط مفكر الثورة الإسلامية الإيرانية على شريعاتى فى كتابه المعنون« سوسيولوجيا الإسلام» وفيه يفسر التاريخ بمصطلحات دينية. فهو يرى أن قصة هابيل وقابيل هى بداية حرب مازالت مشتعلة حتى هذا الزمان. وسلاح كل من هابيل وقابيل هو الدين. وهذا هو السبب فى أن حرب دين ضد دين هو الثابت فى تاريخ البشرية. فمن جهة لدينا دين الشرك، أى الدين الذى يشرك بالله ويبرره فى المجتمع

وفى التميـيز بين الطبقات. ومن جهة أخـرى لدينا دين التوحيد الذى يبرر وحـدة الطبقات والأجناس. ويقرر شريعاتى أنه بسبب هذه الحرب الضـرورية بين الشرك والتوحيد فإن أهم مبـدأ إسلامى هو قدرة الإنسـان على تقديم ذاته للاسـتشهـاد. ومن هذه الزاوية فإن الموت ليس هو الذى يختـار الشهيـد وإنما الشهيـد هو الذى يختار المـوت بإرادته. وهذا المبدأ هو الذى يحث المسلم على الانخـراط فى الحـرب من غيـر تردد. والمسألة هنا ليـست مسـألة تراجيدية، وإنما هى مـسألة نموذج يحتذى لأن الشهادة بالدم أرفع درجـات الكمال. ومعنى ذلك أن المسلم الحق هو الشهيد المناضل.(٧)

وهنا لابد من إثارة القضية التـالية: إذا كان ثمة علاقة عضـوية بين الدين والاقتصاد فى تاريخ البشرية فـالمسألة الأساسية هى فى الكشف عن طبيـعة الطبقة الاجتمـاعية التى تلائم الأصـولية الدينيـة. وتناول هذه المسـألة بأسلوب علمى يسـتلزم البـحث عن العلاقـة بين الأصولية والحضارة على أساس أن الأصوليين يزعمون أن رسالتهم تدور على إنقاذ الحضارة الإنسانية.

قول شائع أن الأصولية ضد الماركسية والليبرالية. بيد أن هذين التيارين من نتاج التنوير. يقول انجلز: «إن الاشتراكية الحديثة فى الأصل، تبدو كامتداد منطقى للمبادىء التى أرساها الفلاسـفة الفرنسيـون فى القرن الثامن عشـر». ثم يستطرد قائلاً: «إن عظماء فـرنسا الذين مهـدوا عقول البشـر لاستقبـال الثوريين لم يقبلوا أى سلطان خـارجى أيا كان. فكل شىء خاضع للنقد، وكل شىء يبرر ذاته أمـام محكمة العقل، أو يعتبر نفسه كـأنه غير موجود. وهكذا أصبح العقل هو وحدة مقياس الأشياء».

ولكن ماذا يعنى إنجلز بقوله امـتداد منطقى؟ جوابه أن ذلك مردود إلى العلاقـة الجدلية بين الحقـيقة المطلقة والحـقيقة النسـبية. فهـو يرى أن التناقض بين خاصيـة الفكر الإنسانى المتصـورة بالضرورة على أنـها مطلق وبين وجـودها فى الكائنات البشـرية التى لا تفكر إلا بطريقة مـحدودة ليس فى الإمكان حلّه إلا فى مسـار التقدم اللانهائى. وبهـذا المعنى، فإن الفكر الإنسانى سلطان نفسه، وليس سلطان نفسه، وقدرته على المعرفة لا محدودة بقدر ما

هى محدودة. هو لامحدود من حيث استعداده، وإمكاناته، وغايته التاريخية العظمى. وهو محدود فى تحققه الفردى.(٨)

وقد بلور لينين هذا الديالكتيك فى كتابه «المادية والنقدية التجريبية» تحت عنوان: «الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية» حيث يقرر أن التمييز بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية هو تمييز غير محدد بالقدر الذى يمنع العلم من أن يصبح «دوجما» (عقيدة) بالمعنى الردىء لهذا اللفظ، ويمنعه من أن يصبح ميتاً. ومتجمداً ومتكلّسا. بيد أن هذا التمييز هو محدد بالقدر الذى يسمح لنا بفك الاشتباك بيننا وبين النزعة الإيمانية المغلقة، والنزعة اللاإرادية.(١٠)

ومن هذه الزاوية فإن الأصولية هى ضد الليبرالية والماركسية لأنها ترفض التنوير كما ترفض الحداثة التى هى ثمرة التنوير. وحيث أن الحداثة مكافئة للثورة العلمية والتكنولوجية التى هى روح القرن العشرين فإن الأصولية يمكن اعتبارها «نتوءاً» فى مسار الحضارة الإنسانية. ومن هذه الزاوية يمكن الكشف عن الطبقة الاجتماعية المسايرة لهذا النتوء الثقافى. وهذه الطبقة لا يمكن أن تكون الطبقة الرأسمالية المستنيرة. فهى إذن طبقة رأسمالية غير مستنيرة وأنا أسميها الرأسمالية الطفيلية التى تتصاعد ثراء بطريقة صاروخية. ومن ثم فهذا النوع من الرأسمالية ينفى الإنتاج فى مجالات النشاط الإنسانى، ويتبنى أنشطة طفيلية مثل تجارة المخدرات، والسوق السوداء. والاتجار فى أنشطة أخرى غيرمشروعة. ومن هذه الزاوية فإن الرأسمالية الطفيلية تشارك الأصولية فى أنها ضد المسار الحقيقى للحضارة الإنسانية الذى هو إنتاج بالمعنى الواسع لهذا اللفظ، أى الإنتاج الحضارى، وليس مجرد الإنتاج الاقتصادى.

يبين مما تقدم أنه من اللازم تمثل مُثل التنوير، ليس بأسلوب سلبى، وإنما بأسلوب يمهد الطريق لمسار الحقيقى للحضارة الإنسانية.

التنويـــربالسـلب (*)

عنوان هذا البـحث ينطوى على تناقض. فـكيف يمكن أن يكون ثمـة تنوير وأن يكون بالسلب؟ بيد أن صياغة السـؤال، على هذا النحو، تسم التناقض بأنه تناقض صورى وليس تناقضاً جدلياً. ومعنى ذلك أن التنوير هو بالضرورة بالإيجاب. وإذا كان بالسلب فليس ثمة تنوير، وبذلك ينتفى التناقض.

وما حـدث فى مصـر دليل على مـا نذهب إليه من أن ليس ثمـة تنوير. وتفصـيل هذا الدليل فى حـاجة إلى تحـديد. ماذا نعنى بالتنويـر؟ نعنى بالتنوير ما عناه كـانط فى مقـاله المشهـور: «جواب عن سؤال: مـا التنوير؟» وجوابه يمكن اخـتزاله فى عبـارته القائلة «كن جريئـاً فى إعمـال عقلك». والجـرأة تعنى - فى ضوء مـقاله - ألا سلطان على الـعقل إلا العقل. وقد يلزم عن هذا المعنى سؤال عن مكانة التراث فى ضوء سلطان العقل.

وتمهـيداً للجـواب عن هذا السؤال أطرح مـلاحظة وردت فى رسالة الأديب الفـرنسى أندريه جيد إلى معـرّب كتابه «الباب الضيق». وقد جاء هذا التـعريب بناء على اقتراح طه حسين. قال جـيد: «يدهشنى اقتراحك ترجمة كتـبى إلى لغتكم؟ إلى أى قارىء يمكن أن تساق؟ وأى الرغـبات يمكن أن تلُبى؟ ذلك أن واحـدة من الخصائص الجـوهرية فى العالم المسلم، فيمـا بدا لى، أنه وهو الإنسانى الروح يحمل من الأجوبة أكثر مما يثـير من أسئلة. أمـخطىء أنا؟ هذا ممكن». والجديـر بالتنويه، ها هنا، أن الكتـاب لم يُترجم وإنما عُـرّب. والتعريب يعنى حذف فقرات. وكان رد طه حسين «سيدى لم تخطىء أنت وإنما دفُعت إلى الخطأ». (1)

والسؤال إذن:

هل كان طه حسين محقاً فى هذا الرد؟

لقد أصدر طه حسين كتابه «فى الشعر الجاهلى» عام ١٩٢٦، أى قبل تعريب كتاب جيد بعشرين عاماً. يقول فى التمهيد لكتابه «إن نتائج هذا البحث سترضى هذه القلة القليلة من المستنيرين»[٢]. إن هذا التوقع من طه حسين مردود إلى منهج بحثه وهو «المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول العصر الحديث. والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلّواً تاماً. والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذى سخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً، وأنه قد جدّد العلم والفلسفة تجديداً، وأنه قد غيّر مذاهب الأدباء فى أدبهم، والفنانين فى فنونهم، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث»[٣].

ويبدو أن طه حسين كان محقاً فى توقعه فإثر صدور الكتاب وصلت إلى النيابة عدة بلاغات من بعض علماء الأزهر، وألف طلبة الأزهر مظاهرة وتوجهوا إلى سعد زغلول وقال أحدهم «نعلن إليك يا مولاى أننا كما اتخذك المصريون سلاحاً يحاربون به المغتصبين فستتخذك سلاحاً نحارب به الملحدين»[٤]. ومعنى هذا العبارة أن إعمال المنهج الديكارتى فى نقد التراث مرادف للإلحاد، ومن ثم فإن تجنب الإلحاد يلزم منه تجنب النقد، وتجنب النقد يلزم منه تجنب التنوير لأن النقد يعنى البحث عن جذور الوهم، ومهمة التنوير اجتثاث هذه الجذور. ومعنى هذه العبارة أيضاً أن ملاحظة جيد لا زالت مشروعة لأن النتائج التى انتهى إليها طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» والتى تسببت فى تقديمه إلى المحاكمة والتى كانت تستند إلى إعمال المنهج الديكارتى تدلل على رفض النقد، ومن ثم على رفض التنوير.

والسؤال إذن:

لماذا هذا الرفض؟

هل هو مردود إلى رفض ما هو وارد من الغرب أم إلى التباين بين عـقلية غربية وعقلية ليست غربية؟

ورد فى مقـدمة شفـيق غربال للقـسم الأول من الجزء الثانى لكـتاب فيـشر عن «تاريخ أوروبا» المترجم إلى العربية «أن لكل جزء من أجزاء تاريخ فيشر صعوباته الخاصة من حيث الترجمـة. ولكن الأجزاء كلها تشارك فى صعـوبة واحدة عامة، وهى ضرورة التعـبير عن المعانى التاريخية باللغة العربية لجـمهرة من القارئين لابد لهم من بذل مجهود خاص لإدراك علم من المعانى لاتحيط به تجاربهم ولا يمكنـهم أن يتصلوا به إلا عن طريق التصور وطريق التقريب بينه وبيـن العالم الذى يعيشون فـيه». ثم يستطرد قائلاً «بالنسبـة إلى الجزء الخاص بالعصـور الوسطى الأوروبية وحضـارتها المسيـحية الغـربية أنه يصـعب التعبـير عن الفكرة الإقطاعـيـة وفكرة السلطان المـدنى. والصـعـوبة، هنا، مـردودة إلى الشـبـه الظاهر الذى يخدع». (٥)

يبين من هذا النص أن ثمة عقليتـين: عقلية غربية وعقلية ليست غربيـة. وعبارة «الشبه الظاهر الذى يخدع» الواردة فى هذا النص تدلل على هذه القسمـة الثنائية. ويبدو أن رفاعه كان سابقـاً على شفيق غربال فى وعـيه بـ «الشبه الظاهر الذى يخدع» فى كـتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز». يقول: إنه قرأ روح الشرائع لمونتسكيو، وعقد التأنس والاجتماع الإنسانـى لروسو، ومعـجم الفلسفـة للخواجـة ولتيـر «فولتـير»، وكتـب فلسفة قنـدلياق «كـوندياك»، (٦) وترجم اثنى عشر كتـاباً أو شذرة لمفكرى التنوير، ومع ذلك وضع شرطاً لقراءة هذه الكتب الفلسفية وهو التمكن من الكتـاب والسنة لأن هذه الكتب «محشوة بكثير من البدع.. فحينئذ يجب على مَنْ أراد الخوض فى لـغة الفرنساوية المشتملة على شىء من الفلسفة أن يتـمكن من الكتاب والسنة حتى لا يغتـر بذلك ولا يفتر عن اعتـقاده وإلا ضاع يقـينه. (٧) لأن «أهل باريس لهم فى العلوم الحكمية حشوات ضـلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، ويقيمون على ذلك أدلة يعسر علي الإنسان ردها». (٨)

والجدير بالتنويه أن مخطوط كتاب «تخليص الإبريز» كانت به فـقرات حذفها رفاعة عند

نشر الكتـاب. من هذه الفقـرات فقرة تتـحدث عن «إثبات علمـاء الإفرنج لدوران الأرض حول الشـمس». وكان مكانها فى المقـالة السادسة فى آخـر التعريف بالجـغرافيـة الفلكية. وعندما تحـدث عن الحشـوات الضلالية المخـالفة للكتب السـماوية المتضـمنة فى علوم أهل باريس حذف بقيتـها وهى «كالقول بدوران الأرض ونحوه». كما حـذف كلمة «كفرة» التى كان يستعـملها مراراً مرادفة لكلمة «نصارى» فى قـوله «ثم إن بلاد أوروبا أغلبها نصارى أو كفرة». وفى تقديمه للدستور الفرنسي يقـول: «فلنذكره لك لتعرف كيف قد حكمت عقول الكفرة بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد»[٩]. وفى ترجمة الشعر كان ينتهى إلى إنشاء نص عـربى مستقل يوازى النص الفرنسى الأصلى فتـحولت العبارات الآتية:

J'ai chanté les dieux, les rois, les héros, la beauté

إلى هذا البيت الذى يتحاشى ذكر الآلهة فى صيغة الجمع:

باسـم ربى والســادة والأعيـان

وترنمـت شـجوة بالحسـان

ومن هنا نفهم ما يعنيـه رفاعة بقوله عن ترجمـة هذه القصيدة «وأخرجتـها من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام».[١٠] وفى حديثه عن الوطن يشير إلى أن حب الوطن من الإيمان. وينظم منظومة وطنية يردد فيها «حب الأوطان من الإيمان». تبدأ المنظومة هكذا:

هيـا نتـحـالف يا إخـوان

بأكـيـد العـهـد وبالإيمـان

أن نبـذل صـدقـاً لـلأوطان

للحـرب هلمـوا يـا شـجـعـان

حـب الأوطان مـن الإيمـان

ويتردد البيت الأخير بعد كل رباعية[١١]. ولهذا فالأخوة الوطنية موازية للأخوة الدينية. وجميع ما يجب على المسلم لأخية المسلم يجب على أعضاء الوطن من حقوق بعضهم على

بعض[١٢]. ومعنى ذلك أن رفاعة يقف ضد نظرية «العقد الاجتماعى» عند روسو، والتى تنشد تأسيس مجتمع مدنى ينتفى منه الأساس الدينى باعتبار أن المجتمع من صنع الإنسان وليس من صنع الله، وقوانينه هى أيضاً كذلك.

والجدير بالتنويه أن نظرية العقد الاجتماعى التى تبناها الشيخ على عبدالرازق وأفضت به إلى إنكار «الخلافة» كانت السبب فى مصادرة كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، ومحاكمته وفصله من وظيفته. يقول بصدد حديثه عن الخلافة أن للمسلمين فى ذلك مذهبين:

المذهب الأول أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته. ذلك رأى نجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً. وكل كلماتهم عن الخلافة ومباحثهم تنحو ذلك النحو، وتشير إلى هذه العقيدة... كذلك شاع هذا الرأى وتحدث به العلماء والشعراء منذ القرون الأولى فتراهم يذهبون دائماً إلى أن الله جل شأنه هو الذى يختار الخليفة... وجملة القول إن استمداد الخليفة لسلطانه من الله تعالى مذهب جار على الألسنة، فاش بين المسلمين.

وهنالك مذهب ثان قد نزع إليه بعض العلماء وتحدثوا به، ذلك هو أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة». ثم يستطرد قائلاً: «مثل هذا الخلاف بين المسلمين فى مصدر سلطان الخليفة قد ظهر بين الأوروبيين، وكان له أثر فعلى كبير فى تطور التاريخ الأوروبى.

ويكاد المذهب الأول يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف «هُبز» من أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوى. وأما المذهب الثانى فهو يشبه أن يكون نفس المذهب الذى اشتهر به الفيلسوف «لُك».

ومن البين أن ثمة تناقضاً صورياً بين المذهبين بمعنى أن كلاً منهما ينفى الآخر. ونَفَى على عبد الرازق المذهب الأول فلم يبق أمامه سوى المذهب الثانى وهو مذهب لوك الذى ينفى الحق الإلهى للحاكم، ويأخذ بنظرية العقد الاجتماعى على نحو ما ورد فى الصفحة الأخيرة من كتابه «العقد الاجتماعى» حيث يقول: «والحق أن الدين الإسلامى برىء من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون وبرىء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عزة

وقوة. والخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولاغيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها فهو لم ينكرها، ولا أمر بها ولانهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة». [١٣]

هذا هو التنوير على الأصالة وقد أتى خالياً من «الشبه الظاهر الذى يخدع». فماذا حدث للشيخ على عبد الرازق؟

حوكم وكُفر فى الصحافة، وجرت محاكمته أمام هيئة كبار العلماء بدعوى أن كتابه يحوى أموراً مخالفة للقرآن الكريم والسنَّة النبوية وإجماع الأمة. وفى تقديرى أن أهم سبب لمحاكمته قوله إن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين كانت لا دينية. وقد صدر الحكم بإجماع الآراء بإخراج الشيخ على على عبد الرازق من زمرة العلماء، وبالتالى محو اسمه من سجلات الجامع الأزهر وطرده من كل وظيفة وعدم أهليته للقيام بأيه وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية.

هذا عن محاكمته. أما عن تكفيره فى الصحافة فقد كتب الشيخ رشيد رضا فى مجلة «المنار» متهماً على عبد الرازق بالإلحاد والزندقة لأن كتابه خروج عن الإسلام، وهدم للشرع، وإباحة لما حرّم الله، وبدعة شيطانية لم تخطر على بال أولئك الزنادقة الذين زعموا أن للإسلام باطناً غير ظاهره. وفى صحيفة «البلاغ» قال الشيخ محمد شاكر: «ما حدثنا التاريخ الإسلامى العام ولا التاريخ المصرى الخاص بإلحاد فى الدين أفجر من هذا الإلحاد الذى نزع إليه فى كتابه هذا الشيخ»[١٤]. وفى صحيفة «اللواء المصرى» ثمة مقالات جرت على هذا النحو أو قريب من هذا النحو. أما الذين دافعوا عن على عبد الرازق فلم يكن دفاعهم انحيازاً إلى إنكار الخلافة بل انحيازاً إلى حرية الفكر. ومن ثم وقف على عبد الرازق وحيداً فى مسألة انكار الخلافة.

وفى عام ١٩٨٩ أصدرت الهيئة المصرية العامة للكتاب ترجمة لكتاب عبد الرزاق السنهورى المعنون «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية». يقول السنهورى «نظام

الخلافة لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن الفتن التى حدثت فى الدولة الإسلامية، أو عن عدم احترام الحكام لقواعده وأحكامه. كما أن وقوع الفتن والخلافات ظاهرة يتسم بها تاريخ الدول جميعاً. ولا يمكن القول إن المسلمين كانوا يشذون عن هذه الظاهرة أو أنهم أخذوا بنظام آخر للحكم. فى رأينا أنه لا محل للزعم الخاطىء والذى يردده كثيرون قائلين إن الخلافة كانت مصدر المساوىء التى شهدها التاريخ الإسلامى. فالحقيقة هى أنه إذا بحثنا عن سبب الاستبداد الذى مارسته بعض الحكومات الإسلامية زمناً طويلاً فإنه لم يكن نظام الخلافة، بل خروج هؤلاء الحكام عن مبادئه وأهدافه.(١٥)

وفى ١٥ أبريل ١٩٩٤ كتب رجاء النقاش مقالاً فى مجلة «المصور» بعنوان «حاكمونا». ورد فيه أنه وقف أمام القضاء ثلاث مرات بسبب ثلاث قضايا مرفوعة ضده من بينها قضية رفعها ضده «محام» لأنه كتب مقالاً يرفض فيه «النقاب». وقد حكم قاضى أول درجة بإدانة رجاء النقاش.

وفى عام ١٩٩٣ نشرت مجلة «المصور» حديثاً لزكى نجيب محمود كانت قد نشرته «الأهرام» عام ١٩٨٥ ورد فيه «أن الذين يقولون إن العَلْمانية خطر على الإسلام فاتهم أنهم فى كل ما ذكروه إنما يتكلمون عن ديانات أخرى غير الإسلام.

خلاصة القول أن مفهوم الخلافة مماثل لمفهوم الوحدة بين الدين والدولة. وكل منهما نقيض العلمانية. وإذا كانت العلمانية هى الممهد للتنوير فالمفارقة هنا أننا قد احتفلنا بمرور مائة عام على التنوير فى مصر، والعلمانية من المحرمات الثقافية.

والسؤال إذن:

ما الرأى فى عبارة شفيق غربال «الشبه الظاهر الذى يخدع؟»

التنوير ورجل الشارع (*)

التنوير فى مقابل الظلمة، ورجل الشارع فى مقابل النخبة، ومصطلح النخبة سابق على مصطلح التنوير. ففى «قاموس اللغة الفرنسية فى القرن السادس عشر[1]». ورد مصطلح Faire élite ويعنى «أن نختار»، وفى قاموس تريفو[2] (١٧٧١) فإن المعنى الأولى لمصطلح «النخبة» هو ما يميز كل سلعة على حدة. ثم انتقل هذا المصطلح فى استعماله من مجال السلع إلى مجالات أخرى منها جماعات النخبة، نخبة ـ النبالة ـ ومعنى ذلك أن النخبة تعنى الجماعات العليا فى المجتمع. ومن هذه الوجهة يمكن القول بأن النخبة قد تصورها قديماً أفلاطون عندما ارتأى أن الفلاسفة وحدهم هم القادرون على حكم الجمهورية. وتصورتها الديانة اليهودية فى «شعب الله المختار».

وقد ذاع استخدام مصطلح النخبة فى الدول النامية بسبب التغير الاجتماعى السريع الذى تبلور فى عملية التصنيع التى استلزمت قيادة جديدة فوسمت هذه القيادة بـ «النخبة». بيد أن هذه النخبة لم تكن واضحة المعنى. فقد قيل إنها الطبقة المتوسطة وقيل إنها «القيادات الثورية المثقفة»، وقيل إنها «القيادات القومية». وسواء قيل عن النخبة إنها هذا أو ذاك فإنها هى التى أدارت معركة النضال ضد الاستعمار، وكانت هذه المعركة تعنى، عندها، التحرر من التبعية. بيد أن التحرر من التبعية لازمته العودة إلى التراث من غير إجراء نقد لهذا التراث فى أنحائه الأسطورية، فبزغت الأصولية الدينية التى رفضت مقولة التأويل، أى رفضت إعمال العقل فى النص الدينى فتحررت النخبة ظاهرياً، ولكنها ظلت مكبلة عقلياً.

ولا أدل على ذلك من أنها عندما دعت إلى التصنيع كوسيلة جوهرية للتنمية جاءت نتائج هذه الدعوة نافية للتنمية، ذلك أن التصنع هو من ثمار التنوير، والتنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. من هنا مغزى عبارة كانط، وهو يقف عند قمة التنوير، «كن جريئاً فى إعمال عقلك». بيد أن النخبة فى الدول النامية افتقدت هذه الجرأة. وأعتقد أن من بين عوامل فقدان هذه الجرأة العقلية مردود إلى المفهوم الكلاسيكى للاستعمار وهو أنه استغلال القوى للضعيف.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

مَنْ هو المولِّد للآخر: القوى أم الضعيف؟

رأيى أن المولِّد للقوى هو الضعيف. وعكس ذلك ليس بالصحيح. فلولا الضعيف لما وجد القوى. وإذا كان ذلك كذلك فإنه يلزم الكشف عن جذور الضعف ليس فقط عند النخبة، ولكن أيضاً عند مَنْ يقابلها وهو رجل الشارع. ذلك أن التنمية مسئولية الكل، والكل هنا هو المؤلَّف من النخبة ورجل الشارع. وحيث أننا قد أوضحنا ما نعنيه بالنخبة فعلينا أن نوضح ما نعنيه برجل الشارع.

إن مصطلح «رجل الشارع» ترجمة غير دقيقة للفظ الأجنبى Mass - Man فالترجمة الدقيقة هى «الإنسان الجماهيرى». وقد ورد اللفظ الأجنبى عند أورتيجا إى جاسيت فى كتابه «تمرد الجماهير». واهتمام هذا الفيلسوف برجل الشارع مردود إلى أنه هو الذى يتحكم فى الحياة العامة فى أوروبا فى القرن العشرين. وهو ليس على غرار رجل الشارع الذى كان يوجهها فى القرن التاسع عشر، ولكنه مع ذلك من إعداده وإنتاجه. وهذا هو مغزى عبارة هيجل «إن الجماهير تزحف». ويرى جاسيت أن زحفها خطر على الحضارة، لأن الجماهير بلا معايير. وحيث لا معايير حيث لا ثقافة، وحيث لا ثقافة حيث البربرية. وتمرّد الجماهير يعنى بزوغ البربرية، ذلك أن رجل الشارع يرفض أن يبدى أسباباً لما يراه، و لكنه يريد أن يفترض ما يراه. ومعنى ذلك أن رجل الشارع يعتقد أن له الحق فى ألا يكون عقلانياً، وأن يكون العقل، عنده، هو اللاعقل. ومن هنا تتخذ الحضارة، عنده، مفهوم خاصاً، وهو

أنها تلقـائية وتنتج ذاتها بذاتها مـثل الطبيعـة. ومن هذه الوجهة يتحـول رجل الشارع إلى إنسان بدائى، والحضارة تصبح مرادفة للغابة.[٣]

ونماثل لهـذا المعنى ما ورد عند فلهـم رايخ فى كتـابه «أنصت أيها الإنسـان الضئـيل». والإنسان الضئيل هنا هو رجل الشارع. وهو مسئول عن خلق هتلر ثم الخضوع له، بل هو المسئول عن قـتل سقراط. يقول رايخ موجـهاً كلامه إلى هذا الإنسان الضـئيل «أنت قتلتَ سقـراط.. إذ اتهمـته بأنه يحط من شـأن أخلاقك الخـيرة. ولكن سـقراط، أيهـا الإنسان الضئيل، مازال يحط من شأن هذه الأخلاق. أنت قتـلتَ جسمه، ولكنك عجزت عن قتل عقله. وأنت تواصل عملية القتل، ولكنك تقتل بأسلوب خسيس وخادع.[٤]

السؤال الآن:

ما العمل مع رجل الشارع؟

جواب رايخ أن الإنسان العظيم، وهو المقابل لـرجل الشارع، قد أخطأ مرتين: فى المرة الأولى أخطأ عنـدمـا أراد تنوير رجل الشـارع لأنه ارتأى لدى رجـل الشـارع القـدرة على التحرر، وعلى الحفاظ على هذا التحـرر، وأخطأ فى المرة الثانية عندما سمح لرجل الشارع البروليتارى أن يكون ديكتاتوراً.[٥]

ولكنى أرى غـير مـا يرى كل من جـاسيت ورايـخ، ذلك أن رجل الشارع أو الإنسـان الجماهيرى، فى القرن العشرين، هو من إفراز الثورة العلمية والتكنولوجية. فهذه الثورة قد أفرزت ظاهرة يمكن تسميتهـا بظاهرة يطلق عليها باللغة الإنجليزية Mass وترجمتهـا الحرفية كتلة، ولكن ترجمـتها بتصرف تعنى «الجـمهور» فيقـال مثالاً Mass Society أى مـجـتـمع جمـاهيرى، Mass Media أى وسائل إعلام جـماهيرية Mass Culture أى ثقافة جـماهيرية, Mass Communication أى وسائل اتصال جماهيرية.

وقـد تنـاول رايت ملز Wright Mills بالشرح والتحليـل مصطلحى مجتمع جـماهيرى ووسـائل اتصال جـماهيـرية فـارتأى أن المجتـمع الجمـاهيـرى يتلقى من وسائل الإعـلام الجماهيرية. وهذه الوسائل منظمةٌ بحيث يستحيل على الفرد أن يكون له أى تأثير. وتشكيل

الرأى العام محكوم بسلطات تتحكم فى القنوات التى يراد فيها لهذا الرأى أن يتشكل فى صيغة معينة. ومن ثم فالجماهير ليست مستقلة عن المؤسسات، بل إن ممثلى هذه المؤسسات يخترقون الجماهير، ويضعفون أية بادرة استقلالية فى تشكيل الرأى العام. وهكذا تزداد الهوة بين النخبة ورجل الشارع، والنتيجة أزمة التنمية.

وقد فطنت الأمم المتحدة إلى هذه الأزمة فارتأت أنها مردودة إلى الاكتفاء بالاقتصاد كعامل محدّد للتنمية فدعت إلى ما أسمته التنمية الثقافية.

ولكن السؤال:

فى ضوء أية ثقافة تتحقق التنمية؟

فى رأيى أن ثمة ثقافتين: ثقافة الذاكرة وثقافة الإبداع. ثقافة الذاكرة تركّز على التراث كما هو من غير مجاوزة. أما ثقافة الإبداع فتدور على مجاوزة التراث، وهذه المجاوزة تستلزم نقد التراث. والتنوير هو الذى يسهم فى إنجاز هذا النقد، ومن ثم فى تفجير الإبداع. وحيث أن الثورة العلمية والتكنولوجية ثمرة التنوير، فالإبداع، فى هذه الحالة، يكون إبداعاً جماهيريا Mass Creativity.

وإذا لم يتحقق الإبداع الجماهيرى فمعنى ذلك أن ثمة عائقا. وهذا العائق لابد أن يكون مضاداً للتنوير. فما هو هذا العائق؟

إنه ما أسميته «المحرمات الثقافية». وقد حاول فلاسفة اليونان مواجهة هذه المحرمات. وكان على قمة هؤلاء سقراط. كان يحاور الجماهير فى الأسواق من أجل الكشف عن هذه المحرمات فاتُهم بإفساد عقول الشباب وحُكم عليه بالإعدام. وإثر هذا الحكم هرب تلميذه أفلاطون من أثينا حيث تم تنفيذ حكم الإعدام. ولما عاد إليها بعد عدة سنوات امتنع عن الحوار مع الجماهير، وشيد «أكاديمية» ووضع على مدخلها لافتة مكتوباً عليها «لا يدخل هنا إلا كل عالم بالهندسة». ومن يومها والفلسفة معزولة عن رجل الشارع.

وفى عام ١٩٨٣ عقدتُ مؤتمراً فلسفياً دولياً فى القاهرة بعنوان «الفلسفة ورجل الشارع». وكان عنوان بحثى «حادثة بتر فى التاريخ» والمقصود بالحادثة إعدام سقراط عام ٣٩٩ق. م

الذى كان سببا في القطيعة بين الفلسفة ورجل الشارع. وقد حاولتُ في هذا البحث الكشف عن السبب الحقيقي لإعدام سقراط فارتأيت أن هذا السبب يدور على محاولة سقراط إزالة القناع عن جذور الأوهام الهائمة حول معتقدات زائفة ممهداً بذلك الطريق لنمو الإنسان نمواً كاملاً. وقد حاول سقراط أن ينجز هذه المهمة مع الإنسان الجماهيرى ومن هنا كانت خطورته.

ففى محاورة «أوطيفرون» يقدم لنا أفلاطون شخصية سقراط على أنها شخصية تنشغل بالإلهيات. فعندما يوجه «أوطيفرون» سؤالاً إلى سقراط عن الكيفية التى يُفسد بها الشباب يجيب قائلا:

«إن المدعى العام يقول إننى شاعر أو صانع آلهة، وإننى مبدع لآلهة جديدة، ومنكر للآلهة القديمة». ويرد أوطيفرون قائلا: «إن المدعى العام يعلم أن هذه التهمة تلقى استحساناً وقبولاً من العالم برمته». ومعنى ذلك أن الاتهام ينبغى أن يكون مقبولاً من العالم، أى من الجماهير. ولا أدل على صحة ما نذهب إليه من هذين النصين التاليين المنقولين من محاورة «أوطيفرون».

النص الأول:

«فى إمكان الإنسان أن يكون حكيماً، ولكن ليس من عادة الأثينيين أن يلتفتوا إلى هذا الإنسان إلا إذا بدأ فى بث حكمته إلى الآخرين».

والنص الثانى:

«إن هذه الاتهامات الجاهزة توجّه عادة إلى الفلاسفة حين يتناولون فى تعاليمهم ما يدور فى السماء وفى الأرض من غير إشارة إلى الآلهة».(٦)

يبدو من هذين النصين أن ثمة علاقة عضوية بين ما يمكن تسميته بـ «العقل الرسمى»، أى عقل الدولة، أو عقل النظام الاجتماعى، «وعقل الجماهير»، أو بين سياسة الحكام وثقافة الجماهير.

وابتداء من أفلاطون قل شأن إنسان الجماهير، وكان هذا إيذاناً بصعود الدكتاتور

والطاغية. وقد عبر هتلر عن كل هذا حين شبه الجماهير بامرأة تنتظر من يغازلها. ومعنى ذلك أن الجماهير تتسم بالسمات الأنثوية، وأن أفعالها تنم عن عقلية متخلفة. وقد واكب هذا التحقير صدور كتاب جوستاف لوبون عن «سيكولوجية الجماهير» حيث يقول: إن الأفراد حين يتحولون إلى جمهور يتسمون بعقل جمعى «يحملهم على أن يشعروا ويفكروا ويعملوا بأسلوب مباين لأسلوب كل فرد على حدة إذا ما كان بمعزل عن الآخرين».

ومن ثمة نشأ تياران فلسفيان يدعمان هذا البتر بين الفيلسوف والجمهور، أحدهما يقوم على أسس ابستمولوجية، وأعنى به الوضعية المنطقية، والآخر يقوم على أسس أنطولوجية وأعنى به الفلسفة الوجودية.

دعت الوضعية المنطقية إلى نظرية فحواها أن الفلسفة لا معنى لها، أى أن الفلسفة، بحكم طبيعتها ليس لها تأثير عملى، ومن ثم فهى عاجزة عن التأثير فى الجماهير. وقد نشأت هذه النظرية عند فتجنشتين حين أنكر المشكلات الفلسفية بدعوى أنها ليست علمية وأنها زائفة ووهمية. وقد كانت هذه الفكرة هى الملهم لمدرسة التحليل اللغوى التى تذهب إلى القول بأن الفلسفة مهمتها محصورة فى نزع القناع عن الألغاز اللغوية الكامنة فى القضايا الفلسفية الكلاسيكية.

أما الوجودية فأنا أتخذ من هيدجر نموذجاً لها. وقد بدأ هيدجر فلسفته بتحليل الحياة اليومية فى العالم، أو بمعنى أدق تحليل إنسان الجماهير المجهول، والجماهير السائرة فى الشوارع والعاملة فى المصانع. وقد نظر إلى هذا الإنسان لا على أنه موضوع بحث نظرى، ولكن على أنه مجرد آلة مستعملة، وأن هذه الآلة محكومة بجملة الآلات المستعملة. ولهذا فهو يرى أن الوجود ـ فى ـ العالم هو وجود فى جملة الآلات.

وعندما أثار هيدجر السؤال التالى:

مَنْ هو هذا الملتزم والمنخرط فى هذا العالم؟

كان جوابه: إنه إنسان الجماهير، الإنسان العادى غير المتميز. إنه الإنسان الذى نعثر عليه فى الحياة اليومية. ومعنى ذلك أن وجود الإنسان يعنى وجوده مع الآخرين، ولكن الوجود مع الآخرين يفضى إلى ظهور الطاغية، والوجود المزيف.

وفى تقديرى أن الصورة التى يرسمها هيدجر لإنسان الجماهير على أنها صورة أنطولوجية، أى صورة تعبر عن كينونة هذا الإنسان وهويته، إنما هى،فى الواقع، صورة مقتبسة من المجتمعات التكنولوجية». صحيح أن قضية إنسان الجماهير هى قضية متأزمة بسبب التطور السريع لتكنولوجيا الأجهزة التى تهدد الجماهير بالبطالة، بل تهدد المثقفين أيضاً. ومن الملاحظ فى السنوات الأخيرة أن هذه الأجهزة قد اتسع نطاق استخدامها. بل من الملاحظ أيضاً ارتفاع النبرة المنذرة بالنتائج الاجتماعية السيئة بسبب تحول المجتمع البشرى إلى مجتمع إلكترونى. ومن ثم ظهور قسمة ثنائية جديدة بين ما يمكن تسميته بمنظومات القرارات الالهية والمنظومات البشرية. الأمر الذى دعا وينر إلى القول «إعطوا ما للإنسان للإنسان وما للأجهزة الإلكترونية للأجهزة الإلكترونية».

ومعنى ذلك أن ثمة عالمين، أحدهما بشرى والآخر إلكترونى. وكما حدث مع نشأة العلمانية كحد فاصل بين ما هو دينى وما هو مدنى يحدث مع نشأة الإبداع كحد فاصل بين ما هو إنسانى وما هو إلكترونى. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الإبداع هو النتيجة الحتمية لبزوغ العالم الإلكترونى. وهكذا يمكننا ملاشاة القسمة الثنائية وإحلال الأضداد محلها الأمر الذى يسمح لنا فى النهاية بحل إشكالية الإنسان الكامنة فى إنسان الجماهير، والمتفرد الكامن فى العالم، والفرد الكائن فى المجموع.

ويبقى سؤال:

ما هى إذن مهمة التنوير فى نهاية القرن العشرين؟

نزع القناع عن جذور عدم الإبداع، وهى مهمة قد تبدو سلبية، ولكنها فى النهاية إيجابية، إذ سيبزغ منها الإنسان المبدع فى إنسان الجماهير، أو رجل الشارع إن شئنا الاستعانة بما جاء فى عنوان هذا المقال.

هوامش التنويـــر

• مثل التنوير فى هذا الزمان

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الدولى الخامس للفلسفة الاجتماعية، مونتريال، يوليو ١٩٨٩.

(1) Peter Gray, the Enlightenment, New York, Norton Company, 1977, p. 130.

(2) Mourad Wahba (ed.), Roots of Dogmatism, Cairo, Anglo. Egyptian Bookshop, p. 234.

(3) Adorno & Horkheimer, Dialectic cf Enlightenment, London, Verso, 1979, p. 90.

(4) Horkheimer, End of Reason, guoted from Dialectic of Enlightenment, p. 95.

(5) Ibid.

(6) Abd Alslam Yasin, Call to God in al Jam aa. 1975.

(٧) مراد وهبه، «الأصوليةوالعلمانية فى الشرق الأوسط»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٥، ص٣٨.

(8) Engels, Anti - Duhring, Moscow, Publishing House, pp. 27 - 28.

(9) Lenin, Materialism and Empirio - Criticism, p.

• التنوير بالسلب

(*) ألقى هذا البحث فى ندوة «حركة التنوير فى مصر فى القرنين التاسع عشر والعشرين» ٥ ـ ٧ أبريل ١٩٩٤، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

(١) أندريه جيد، الباب الضيق، تعريب نزيه الحكيم، دار الكاتب المصرى، ١٩٤٦.

(٢) طه حسين، فى الشعر الجاهلى، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٣٦، ص١.

(٣) نفس المرجع، ص١٠، ١١.

(٤) جريدة الأهرام، ٧ نوفمبر ١٩٢٦.

(٥) تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى، ترجمة زيادة والعرينى، دار المعارف، ١٩٥٠.

(٦) رفاعه رافع الطهطاوى، تلخيص الإبريز فى تلخيص باريز» الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٩٣، ص٣١٠ ـ ٣١١.

(٧) نفس المرجع، ص٢٦٠.

(٨) نفس المرجع، ص٢٥٩ ـ ٢٩٠.

(٩) أنور لوقا، ربع قرن مع رفاعة الطهطاوى، دار المعارف ١٩٨٥، ص٩٩.

(١٠) مهدى علام، مختارات من كتب الطهطاوى وآخرون، القاهرة ١٩٥٨، ص٢٠٦ ـ ٢١١.

(١١) رفاعة، مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب المصرية.

(١٢) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص٧ ـ ١١.

(١٣) نفس المرجع، ص١٠٣.

(١٤) المنار، ج١، م٢٦، ص١٠٠.

(١٥) عبد الرزاق السنهورى، نقد الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص٢٩.

• التنوير ورجل الشارع

(*) مجلة إبداع، القاهرة، يوليو ١٩٩٣.

(1) Dictionnaire de Langue française du Sixième Siècle.

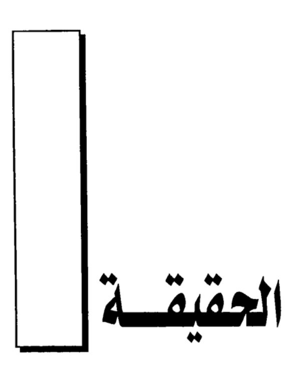
(2) Dictionnaire de Trevoux (1771).

(3) Ortega Y.Gasset, The Revolt of the Masses, Unwin Books, London, 1969, 3rd. pp. 55 - 68.

(4) Wilhem Reich, Listen Little Man, Penguin Books, 1979, P. 48.

(5) Ibid. p39.

(6) Plato, Euthyphro, Trans. Jowett, Oxford, 1903. pp.11 - 12.



الحقيقــة

إرادة التغييــــر(*)

عنوان هذا المقال يذكرنى بكتابين أحدهما لوليم جيمس عنوانه «إرادة الاعتقاد» صدر عام ١٨٩٧، والآخر لفردريك نيتشه عنوانه: «إرادة القوة» أصدرته أخته إليزابيث فورستر نيتشه عام ١٩٠١ أى بعد وفاة أخيها بعام. وبذلك تقدر المسافة الزمنية بين صدورهما بأربع سنوات. وتقدر المسافة الزمنية بينهما معاً وبين الحديث عن «إرادة التغيير» بأكثر من تسعين عاماً.

والسؤال إذن:

- هل ثمة مبرر للحديث عن «إرادة التغيير»؟

للجواب عن هذا السؤال نؤثر الإهابة أولاً بآراء كل من جيمس ونيتشه.

فى كتاب «إرادة الاعتقاد» يقول وليم جيمس إن اتجاهه الفلسفى يمكن أن ينُعت بأنه «تجريبية راديكالية». التجريبية، عنده، تعنى أن النتائج التى ينتهى إليها فى شأن أمور الواقع ليست إلا فروضاً قابلة للتعديل فى ضوء تجارب المستقبل. والراديكالية تعنى أن مفهوم الواحدية[1] مازال مجهول الهوية. ومن شأن ذلك أن يفسح المجال للتعددية ومن بينها الإيمان الدينى بشرط أن يمتنع أصحاب هذا الإيمان عن إحداث أى إزعاج فى السوق. ذلك أن اعتقادنا بأن عقولنا مخلوقة على قد الحقيقة المطلقة ليس إلا مجرد رغبة عارمة مدعمة من النظام الاجتماعى. فنحن نرغب فى اقتناص الحقيقة، كما نرغب فى الاعتقاد بأن تجاربنا ومناقشاتنا تتجه إلى الحقيقة المطلقة. ولكن إذا سألنا أحد الشكاك عن كيفية

معرفتنا لكل هذه الأمور فالمنطق عاجز عن الجواب. إنها مجرد إرادة. ولهذا فإن التجريبيين ضد اليقين الموضوعى، ومع ذلك فإنهم لا يكفون عن البحث. والفارق بينهم وبين المطلقيين أن اليقين الموضوعى عند المطلقيين يقع عند البداية، أما عند التجريبيين فيقع عند النهاية. ومن ثم يمكن إيجاز التجريبية الراديكالية فى قاعدتين: الاعتقاد فى الحقيقة وتجنب الخطأ. بيد أن هاتين القاعدتين متباينتان تبايناً تاماً. وبذلك تقف التجريبية فى مواجهة المطلقية إزاء الاعتقاد فى الحقيقة. يرى المطلقيون أن فى إمكاننا معرفة الحقيقة بل فى إمكاننا معرفة متى يتم اقتناصها. أما التجريبيون فيرون أن اقتناص الحقيقة ممكن، ولكن ما ليس ممكناً هو معرفة متى يتم اقتناصها بدون أى خطأ. ذلك أن ثمة فارقا بين أن نعرف، وبين أن نعرف عن يقين أننا نعرف. والمطلقيون هم الذين يعرفون عن يقين، وهم الذين لهم السيادة لأننا جميعاً مطلقيون بالفطرة، ومع ذلك يتساءل وليم جيمس عما ينبغى فعله من قبل طلاب الفلسفة؟ هل يدعمون المطلقية أم يتناولونها على أنها ضعف بشرى ينبغى التخلص منه؟ بوصفنا عقلاء ليس أمامنا سوى الطريق الثانى، وهو الطريق الأوحد. ومما لا شك فيه أن اليقين الموضوعى هو المثل الأعلى، ولكن أين هو؟ ومن هنا فإن المطلقيين والتجريبيين ليسوا من الشكاك بل من الدوجماطيقيين وإن كانوا على درجات متباينة من الدوجماطيقية. فالمتأمل فى تاريخ الأفكار يلحظ أن التيار التجريبى هو السائد فى العلم فى حين أن التيار المطلقى هو المهيمن على المذاهب الفلسفية لأن المذهب الفلسفى بحكم طبيعته هو مذهب مغلق. والدليل على ذلك الفلسفة الاسكولائية التى تتسم بأنها فلسفة مطلقية بفضل استنادها إلى ما تسميه بـ «البداهة الموضوعية».(٢)

هذا عن إرادة الاعتقاد عند وليم جيمس فماذا عن «إرادة القوة» عند نيتشه. لقد قيل عن كتابه الموسوم بهذا المصطلح إنه تتويج لنسقه الفلسفى على الرغم من أن نيتشه لا يريد لأفكاره أن تندرج تحت نسق معين. فهو ضد الركون إلى أية رؤية كونية. ثم إن المعرفة عنده، أداة القوة، وهى تزداد بازدياد القوة. وإرادة القوة أداة للتحكم فى الواقع من أجل أن يكون فى خدمتها. والمذهب الوضعى يقنع بالوقوف عند الوقائع فى حين أن حاصل الأمر على الضد من ذلك. فليس لدينا، فى رأى نيتشه، وقائع وإنما لدينا تأويلات.(٣)

واحتياجاتنا هى أساس تأويل العالم من أجل التحكم فيه. ولهذا يرى نيتشه أن ديكارت قد أخطأ فى البحث عن الحقيقة عندما توهم أنه عثر على اليقين الأول وهو أن الفكر يستلزم وجود المفكر فقال عبارته المشهورة «أنا أفكر إذن أنا موجود». ويرى نيتشه أن هذا اليقين الأول ليس باليقين لأنه صادر عن عادة أجرومية وهى أن لكل فعل فاعلاً.

المعرفة إذن لا علاقة لها بالحقيقة، وإنما علاقتها بصيانة الحياة. وليس فى إمكان المعرفة مجاوزة هذه الغاية. ولهذا يسخر نيتشه من لفظ «الحقيقة». يقول: «نفترض أن الحقيقة امرأة. فماذا بعد؟ إن الفلاسفة من حيث هم دوجماطيقيون عاجزون عن فهم المرأة. ذلك أن الصلابة التى يتناولون بها الحقيقة سلبتهم القدرة على اقتناص المرأة. والمرأة لم تسمح لنفسها بأن تُقتنص». ولهذا فإن الدوجما تشعر بالحزن واليأس ومن ثم فهى تكاد تلفظ النفس الأخير. وأخطر خطأ دوجماطيقى كامن فى اختراع أفلاطون لمثال الخير. ومن هنا ينقد نيتشه «جدول القيم» السائد الذى يعبر عن أخلاق المستضعفين، ويؤسس جدولاً جديداً للقيم يستند إلى إرادة القوة، وهذه الإرادة هى الاسم الحقيقى لإرادة الحياة، لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها. ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم السائدة رأساً على عقب، فقلب القيم يلزم منه ضرورة. ومع ذلك فإن نيتشه يكشف لنا عن صعوبة نقد جدول القيم السائد وقلبه رأساً على عقب لأن السلطة تحافظ على هذا الجدول ولا تسمح أن يكون موضع نقد. فأمام السلطة كما أمام الأخلاق يجب ألا نفكر ويجب أن نتكلم قليلا. ولهذا يقول نيتشه إن كتاباتى لا تتحدث إلا عن غزواتى.[٤]

· هذا عن إرادة القوة فماذا عن إرادة التغيير؟ وما مدى علاقتها بكل من إرادة الاعتقاد عند وليم جيمس وإرادة القوة عند فردريك نيتشه؟

للجواب عن هذين السؤالين ينبغى تحديد العلاقة بين إرادة الاعتقاد وإرادة القوة. كل من الإرادتين ضد الدوجماطيقية. الأولى ضدها لأن الحقيقة ليست واحدة بل متعددة. والثانية ضدها لأنها ضد الحياة. ولكن على الرغم من أنهما ضد الدوجماطيقية إلا أنهما يفترقان إزاء مفهوم الحقيقة. الحقيقة، فى إطار إرادة الاعتقاد، تقوم فى مطابقتها للواقع العينى. وهذه المطابقة تقاس بمدى نفعها أو خيريتها.[٥] أما الحقيقة، فى إطار إرادة القوة،

فهى بلا معنى لأن هذه الإرادة ضد العقل. يقول نيتشه «لقد حررنا أنفسنا من الخوف من العقل، من الشبح الذى هيمن على القرن الثامن عشر: نحن الآن لدينا الجرأة من جديد أن نكون عبثيين وأطفالاً وشعراء. وفى كلمة واحدة نكون موسيقيين».(٦) ومعنى هذه العبارة أن ثمة ثنائية حادة بين العقل والإرادة عند نيتشه بينما هى أقل حدة عند وليم جيمس. يقول: «من المشروع لطبيعتنا الانفعالية بل من اللازم أن تتدخل فى حسم الاختيار بين القضايا إذا اقتضى الأمر أن يكون هذا الاختيار أصيلاً إلى الدرجة التى لا يمكن بحكم طبيعته أن يستند إلى أسس عقلية».(٧) ولهذا يستعين جيمس بعبارة بسكال المشهورة «للقلب حجج لا يعرفها العقل».

السؤال إذن:

- هل ثمة مبرر لهذه الثنائية بين العقل والإرادة؟

تاريخياً، هذه الثنائية وغيرها من الثنائيات هى السائدة فى تاريخ الفكر الإنسانى. فثمة ثنائية بين النفس والجسم، وبين المادى واللامادى، وبين الروح والمادة، وبين الفيزيقى والعقلى. وثمة ثنائيتان هامتان فى تاريخ الفلسفة: ثنائية أرسطو بين المعرفة النظرية episteme والمعرفة العملية teché. وثنائية ديكارت بين الأشياء المفكرة والأشياء الممتدة. ولكن ليس كل ما هو تاريخى هو أمر واجب، لأن الشك أمر لازم وإلا لما تطورت الحضارة الإنسانية. ولنجرب شكنا على الثنائية بين العقل والإرادة.

ونتساءل: ما العقل؟ وما الإرادة؟

فى اللغة العربية نقول «عَقَلَ» أدرك الأشياء على حقيقتها. وعَقَلَ الشىء: أدركه على حقيقته.(٨) وفى الفلسفة العقل من شأنه أن ينتزع الصور من الهيولى ويتصورها مفردة على كنهها، وذلك من أمره بيّن وبذلك صح أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن ها هناك معارف أصلاً. وإذا علمنا أن ماهيات الأشياء هى حقيقة الأشياء ربطنا بين العقل والحقيقة سواء فى المعنى اللغوى أو المعنى الفلسفى.

هذا عن العقل فماذا عن الإرادة؟

يقول ابن رشد: «الإرادة هى شوق الفاعل إلى فعل إذا فعله كفّ الشوق وحصل المراد».[٩] ومعنى هذا التعريف أن ثمة علاقة عضوية بين الإرادة والفعل.

والسؤال الآن:

ـ ما مدى مشروعية العلاقة بين العقل والحقيقة من جهة، والإرادة والفعل من جهة أخرى؟

ونجيب بسؤال:

ـ ما الحقيقة؟ وما الإرادة؟

عن الحقيقة ثمة نظريات ثلاث:

أولا: نظرية «الحقيقة صورة» أى الحقيقة صورة طبق الأصل. عبّر عنها الفلاسفة المسلمون فى قولهم: «الحقيقة هى مطابقة ما فى الأعيان لما هو فى الأذهان» وعبّر عنها الفلاسفة المسيحيون وعلى الأخص توما الأكوينى فى قوله: «الحقيقة هى المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن «ما هو موجود موجود، وأن ما هو غير موجود فهو غير موجود». بيد أن هذا التعريف للحقيقة عسير المنال لأنه يفترض مقدماً أن نعرف الأشياء مستقلة عن عقلنا، ثم نقارن بعد ذلك بين الأصل والصورة وهذا محال.

ثانيا: نظرية «الحقيقة قانوناً» وقد عبّر عنها ديكارت فى قوله بأن «سلاسل التفكير الطويلة التى اعتاد علماء الهندسة أن يستخدموها فى التدليل على أصعب ما يفرضونه خيلت إلىّ أن جميع الأشياء التى تقع فى علم الناس إنما تتتابع فيما بينها على هذا النمط وأن الإنسان إذا كفَّ عن أن يتقبل الباطل على أنه حق واحتفظ دائماً بالنظام الواجب لاستنتاج بعضها من بعض لا يجد منها قصياً لا يستطيع الوصول إليه ولا خفياً لا يمكنه الوقوف عليه».[١٠] ومعنى هذه العبارة أن الحقيقة فى داخل أفكارنا، ولا تُعرف إلا بتلازمها المنطقى استناداً إلى قوانين العقل. بيد أن قوانين العقل متباينة بين فيلسوف وآخر. فقانون عدم التناقض عند أرسطو، ونقيضه أى قانون التناقض هو عند هيجل. وقانون العلية الذى يفضى إلى الحتمية مشكوك فيه عند الغزالى من متكلمى المسلمين، وعند هيوم من فلاسفة

الغرب على الرغم من تباين الغاية من هذا الشك. فهى عند الغزالى لتبرير المعجزة، ولكنها عند هيوم لدحض الدوجماطيقية.

ثالثاً: نظرية «الحقيقة نجاحاً» وقد عبّرت عنها البرجماتية، وعبّر عنها على التخصيص وليم جيمس فى نفيه لوجود حقيقة واحدة لأن الحقائق متعددة، وذلك بسبب التباين فى تسمية ما هو ناجح. وما هو ناجح يقاس فى إطار العلاقات القائمة. ونحن نرى أن هذا المقياس مخالف للواقع. فالواقع متطور ولهذا فالعلاقات القائمة ليست دائمة. وتاريخ العلم يشهد على ذلك. فعند أرسطو كانت العلاقة قائمة بين وزن الجسم وسرعته بمعنى أنه كلما كان وزن الجسم أثقل كانت حركته أسرع. أما عند جليليو فلا علاقة بين وزن الجسم وسرعته. فالسرعة واحدة أيا كان وزن الجسم متى أزلنا العوائق الخارجية.

وتأسيساً على هذه النظريات الثلاث ونقائضها يمكن القول بأن ليس ثمة حقيقة، وبالتالى ليس ثمة علاقة بين العقل والحقيقة.

يبقى بعد ذلك التساؤل عن مشروعية العلاقة بين الإرادة والفعل، أى هل ثمة علاقة بين الإرادة والفعل؟

ونجيب بسؤال: ما الفعل؟

إن الفعل ينطوى على التأثير، والتأثير ينطوى على التغيير، والتغيير ينطوى على وضع وسائل لتحقيق غاية، أى أن الفعل غائى. والغاية مطروحة فى المستقبل، ومن ثم فالفعل مستقبلى، ولأنه مستقبلى فهو رمز على النفى من حيث أنه رافض لواقع قائم Status quo ورمز على الإيجاب من حيث أنه محقق لواقع قادم Pro quo. والواقع القادم هو رؤية مستقبلية من تكوين العقل بهدف تغيير الواقع. إذن الفعل من حيث هو تغيير للواقع القائم هو من العقل وليس من أية ملكة أخرى. وأمثل لذلك من تاريخ العقل الإنسانى بنظرية حركة دوران الأرض التى أعلنها كوبرنيكوس فى كتابه المعنون: «فى دوران الأفلاك السماوية» (١٥٤٣) وجاءته نسخة منه وهو على فراش الموت. وهذا الكتاب يعتبر حداً فاصلاً بين نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث. ولكن هذا الحد الفاصل لم تكن

صناعته بالأمر الميسور. فقد أهدى كوبرنيكوس كتابه إلى البابا بولس الثالث. وقد جاء فى الإهداء أن لديه قناعة قوية بأن ثمة أشخاصاً سيطالبون بإعدامه هو وأفكاره بسبب نظريته فى حركة الأرض، وأنه بسبب هذه القناعة قد احتفظ بسرية هذه النظرية لمدة ستة وثلاثين عاماً. ثم ذكر فى خاتمة الكتاب أن فيثاغورس فى القرن الخامس قبل الميلاد، قد دعا إلى نظرية حركة الأرض التى كان يود إخفاءها عن الجمهور، ولكنه لم يفلح فأحرقت الدار التى كان يجتمع فيها الفيثاغوريون. ومعنى ذلك أن نظرية حركة الأرض استغرق إعلانها أكثر من ألفى سنة.

وثمة سؤال هنا لابد أن يثار؟

لماذا تأخر إعلان هذه النظرية أكثر من ألفى سنة؟

ـ جوابنا أن هذه النظرية تستلزم إحداث تغيير فى الواقع القائم لأنها تنقل البشرية من الثبات إلى التغير، ومن المطلق إلى النسبى. ونخلص من ذلك إلى أن هذا التغيير هو فى صميم الفكرة التى هى من صنع العقل.

ولكن أى عقل؟

ـ إنه العقل المبدع إذا أخذنا بتعريفى للإبداع بأنه «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع».

العقل وكيف يعمل(*)

هذا العنوان يعنى دراسة العقل وهو فى حالة فعل. والفعـل يستلزام فاعلاً ومفعولاً به، وبالتالى فإن العقل ينطوى على إحداث تغيير. ومعنى ذلك أن العقل، وهو فى حالة فعل، يستلزم طرفاً آخر يُحدث فيه تغـييراً، وهذا الطرف الآخر هو الكون. ومعنى ذلك أن العقل موجود ـ فى ـ الكون ومع ذلك فإن العقل وإن كان فى الكون إلا أنه مجاوز للكون، بمعنى أن العقل قـادر على أن يعى الكون، ولكن الكون ليس قادراً عـلى أن يعى ذاته. إذن قدرة العقل على الوعى بذاته هى ـ فى الوقت نفسه ـ قدرته على الوعى بـ الكون. ووعى العقل بـ الكون يعنى فـيما يـعنى أنه قادر على مـعرفة الكون. ومن هـنا قيل من بين مـا قيل إن الإنسان كائن عارف.

وهنا لابد من إثارة سؤالين:

ما العقل؟

وما المعرفة؟

نجيب أولا على السؤال الثانى لأن المعرفة ثمرة العقل، أى أن المعرفة هى التى تكشف لنا عن العقل وهو يعمل.

ما المعرفة إذن؟

ـ الجواب عن هذا السؤال له تاريخ تبلور فيما يسمى «نظرية المعرفة»، وقد أسهم فلاسفة فى تأسيسها انتقى منهم ثلاثة: أفلاطون، ولوك، وديكارت.

وضع أفلاطون المعرفة فى إطار التذكر، ومن ثم كـانت عبارته المأثورة والمشهورة «العلم تذكر والجهل نسيـان»، والتذكر ـ عنده ـ هو تذكر الإنسان لعالم كان يحيـا فيه، وهو عالم المُثل، وهو العالم الحقيقى فى حين أن عالم المحسوسات هو عالم الظن. عمل العقل إذن، عند أفلاطـون، محصـور فى التذكـر بلا زيادة أو نقصـان، أى أن العقل سلبى فى مـجال المعرفة.

أما لوك فيرفض نظرية المعانى الفطرية بدعوى أن المعـانى، فى أصلها، تجريبية، والعقل فى أصله لوح مـصقـول لم يُنقش فيـه شىء، وأن التـجربة هى التى تنقش فـيه المعـانى. والمعانى طائفتـان: معان بسيطة مكتسبـة بالتجربة، ومعان مركـبة ترجع إلى العقل، أى أن العـقل هو الذى يصنعهـا. ومن هنا يمكن القـول بأن العقل عند لوك سلبى وإيجـابى فى مجال المعرفة.

يبقى كـانط والعقل، عنده، أكـثر إيجـابية منه عند لوك. فـالمعرفة، عنده، تـتألف من عنصرين: مادة وصـورة. المادة موضوع الحدس الحسى القـبلى وليس لنا من حدس سواه، ويقصد بذلك كلا من الزمان والمكان. والصـورة رابطة فى الفهم تسمح بتركيب حكم كلى ضرورى لأنهـا قبلية، ويقصـد بذلك المقولات ومن أهمهـا الجوهر والعلية. والعـقل فاعل إيجابى عندما يُدخل موضوع المادة فى الصورة فتنشأ المعرفة.

والملاحظ على نظرية المعـرفـة عند هؤلاء الثلاثـة أنها تتناول العـقل على أن له كـينونة مستقلة قائمة بذاتها. أما إذا اتجهنا إلى الجـسم ففى هذه الحالة تتغير وجهة النظر، إذ يصبح العقل سلوكاً، أى أن العـقل يسلك على نحو معين من أجل تنظيم الحيـاة النظرية والعملية وتوجيهـها. وفى هذا السلوك تظهر أهميـة اللغة من حيث هى التى تسمح للعـقل بممارسة وظيفته فى الوعى بـ الكون.

وفى بداية القرن العشرين انشغل فتجنشتين بتحليل اللغة فى كتابه:

"Tractatus - Logico - Philosophicus" وقـد أرسل مـخطوط هـذا الكتـاب إلى أستـاذه برتراند رسل عام ١٩١٨ لكى يبدى رأيه فـيه. وفى هذا الكتاب حـاول فتجنشـتين

التدليل على وجـود أبنية منطقـية فى اللغة، إذ أن هذه الأبنيـة، فى رأيه، هى التى تعطينا تركيب الوقائع وتركيب العالم. وأعـتقد أن كلا من رسل وهويتهد قد سبقـا فتجنشتين إلى الكشف عن هذه الأبنية المنطقية، ولكن فى الرياضيـات. وكانا قد تأثرا بفريجه الذى ارتأى أن الحساب مردود إلى المنطق، إذ حـاولا أن يستخرجا الرياضية من قوانين المنطق فـألفا معاً كتاب «مبادىء الرياضيات» الذى صدر فى ثلاثة مجلدات دللا فيها على إمكان رد الرياضية إلى المنطق.

وفى منتصف العشرينـيات من هذا القرن تأثرت الوضعية المنطقيـة بالتحليل اللغوى عند فتجنشتين، وحـاولت تطبيقه على قضايا العلم فوجدت أنهمـا صنفان: قضايا تحليلية وهى قضايا العلوم الرياضية وصدقها مردود إلى خلوها من التناقض، وقضايا تجريبية وهى قضايا العلوم الطبيعية وصدقها مردود إلى مطابقتها مع الوقائع الحسية.

وفى الثلاثينيـات والأربعينيات من هذا القرن بدأ النقـد يوجه إلى الوضعية المـنطقية فى أمريكا من قـبل جودمان وكوين، وفى أوروبا من قـبل رسل وكارناب وتارسكى. وانصب النقد على أن المعرفة لا تبدأ بالمعطيات الحسية أو الوقائع أو المعلومات، وإنما تبدأ بالقضايا، وبالتالى تشككوا فى المعنى والصدق، أى تشككوا فى أن القضيـة صادقة من معناها. وامتد الشك إلى مسألة التفرقة بين القضايا التحليلية والقـضايا التجريبية. فمبادىء اقليدس كانت تعتـبر تحليلية، ولكن بعـد ظهور الهندسات اللااقليديـة لم تعد كذلك. وتأزمت الوضعـية المنطقية فنشـأ العلم المعرفى Cognitive Science للخروج من الأزمـة. وبدأت إرهاصات هذه النشأة فى ندوة عقدت فى المعهد التكنولوجى بجامعة كاليفورنيا عام ١٩٤٨ وموضوعها «آليات الدماغ فى السلوك» وكانت القضية المحورية مطروحة على هيئة سؤال: كيف يتحكم الجهاز العـصبى فى السلوك؟ ومن ثم طُرحت قضيـتان: مقارنة بين الدماغ والكومـبيوتر، والعلاقـة بين الجهاز العـصبى والأدوات المنطقيـة لمعرفة لماذا ندرك العـالم على النحو الذى ندركه به.

وفى العام نفسه أى عام ١٩٤٨، أصدر نوربرت وينر كتـابه «السيبرنطيقا أى علم التحكم والاتصال فى الآلة والحيوان». وقد حدد جورج ميلر تاريخ نشأة العلم المعرفى فى ١١ سبتمبر

١٩٥٦ حيث انعقدت ندوة بمعهد M.I.T وموضوعها «نظرية المعلومات». وفى هذه الندوة ألقى بحثان هامان: أحدهما مشترك من ألن ينول وهربرت سيمون وعنوانه «منطق نظرية الآلة» (الكومبيوتر) والآخر من تشومسكى بعنوان: «ثلاثة نماذج للغة».

وفى عام ١٩٥٨ ألف فون نويمان كتاباً بعنوان «الكومبيوتر والدماغ» ارتأى فيه أن العقل والدماغ أنسقة رمزية. ومعنى ذلك فحص العقل فى إطار الكومبيوتر، وفى إطار العلم المعرفى للبحث عن إجابة لأسئلة متعلقة بطبيعة المعرفة ومكوناتها ومصادرها مع تناول التصورات العقلية بمعزل عن العوامل البيولوجية والسوسيولوجية والثقافية. وانتهت هذه الرؤية إلى أن الكومبيوتر هو أساس فهم العقل وكيف يعمل. وبدأ التساؤل عن العلاقة بين العقل والدماغ، وعن مكان العقل من الدماغ، فقيل إن الدماغ هو العضو الجسمانى للعقل. وكان السؤال بعد ذلك: هل يمكن التحقق من هذا القول؟

وجوابى أنه ليس فى الإمكان التحقق من ذلك إلا إذا شرحّنا الدماغ وهو حى وليس وهو ميت. ويبدو فى الوقت الراهن أن هذا التشريح ليس فى الإمكان. وقد يكون البديل إرسال تيارات كهربائية إلى الدماغ. ولكن التيار الكهربائى لا يسجل أى تأثير إلا فى منطقة محدودة، وهذه المنطقة خاصة بحركات الجسم وليس بحركات الأفكار. ثم إن التيار الكهربائى يستثير الخلايا العصبية فى الدماغ، ولكن ليس ثمة إجابة إذا ما تساءلنا كيف تتولد الأفكار من نبضات الأعصاب؟

وكل هذه الإشكاليات إنما نشأت من مجرد تصور أن الكومبيوتر هو نموذج العقل. بيد أن ثمة اشكالاً أبعد أثراً وهو أن النموذج يستلزم استبعاد علاقة أساسية وهى العلاقة القائمة بين العقل والكون حيث أن العقل لا وجود له إلا فى الكون.

والسؤال إذن: ماذا نعنى بوجود العقل فى الكون؟

تجربة هامة شاهدتها فى يونيو عام ١٩٦٩ فى زاجورسك إحدى ضواحى موسكو، فى معهد «الصم والعمى» التابع لأكاديمية العلوم التربوية والذى يشرف عليه عالم متخصص فى تعليم أصحاب العاهات الحسية اسمه ميشركوف. وكان المعهد وقتئذ يضم

خمسين فتى وفتاة كلهم أتوا إلى المعهد وهم فاقدو حاستى السمع والبصر وحاسة النطق فى أغلب الأحيان. قال لى ميشركوف: إن هذا العدد ينقسم مجموعات، وكل مجموعة مكونة من ثلاثة طلاب، والدراسة يومية وتستغرق خمس عشرة ساعة، والدرس الواحد يستغرق خمس ساعات. وهنا لمح ميشركوف الدهشة تغمر وجهى فقال: لا تندهش فالحياة هنا من غير دراسة مؤلمة. فالملاحظ أن الحالة النفسية لهؤلاء الفتية تسوء حين ينفردون بأنفسهم. ولهذا فإن مشكلة هؤلاء ليس فى أنهم لا يبصرون ولا يسمعون، ولكن فى إحساسهم بالوحدة. وهذا الإحساس إنما يتولد بعد دخولهم فى علاقات مع الآخرين، أما قبل الدخول فى هذه العلاقة فليس لديهم نفس إنسانية.

وسألت ميشركوف: إذن كيف تنشأ النفس الإنسانية؟

وكان جوابه أن ثمة خطأ شائعاً يدور على القول بأن الإنسان حيوان لغوى. وتجربتنا، فى المعهد ،تدحض هذا القول. فاللغة ليست هى نقطة البدء فى تأنيس الطفل، وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف «يسلك» إنسانياً لا كيف «يفكر» إنسانياً. ومن ثم يمكن القول بأن «الممارسة العملية» هى الطريق إلى التفكير على نهج إنسانى.

إذن الطفل المولود لم يتأنس بعد، وكل ما لديه حاجات بيولوجية. ويبدأ فى التعلم حين يستجيب المربى لإشباع هذه الحاجات مستنداً فى ذلك إلى استخدام أدوات إنسانية، أى أدوات من صنع الإنسان، أى أدوات وضُعت فيها خبرة منذ آلاف السنين. ولهذا فإن استخدام الطفل هذه الأدوات يعنى أنه يعيد فهم الحكمة الإنسانية المتوضعة فى هذه الأدوات. والإحساس بالطابع الإنسانى للأدوات فى مقدور الطفل وحده دون الشمبانزى، إذ لدى الشمبانزى أشكال موروثة للسلوك يمتنع معها اكتساب الجديد. والزمن الذى يستغرقه الطفل فى اكتساب العادات الإنسانية يتروح بين أربع وخمس سنوات وبعد ذلك يتحقق تأنيسه. ووظيفة المربى، فى هذه الحالة، تعليم الطفل كيف يأكل ويلبس ويغتسل. وهى مسألة ليست هينة، ذلك أن الإفراط فى المساعدة من شأنه أن يعيق الطفل من الاعتماد على نفسه، كما أن التفريط فى المساعدة يسبب له ارتباكاً يعيقه عن اكتساب العادات.

وإسهام الاثنين معاً «المربى والطفل» هو السبيل إلى رفع التناقض القائم بين الإفراط والتفريط. ويضرب ميشركوف مثالاً لذلك بتعليم الطفل كيفية ارتداء السروال. فهذه العملية تتم على مرحلتين: المرحلة الأولى تعتمد على المربى كلية حين يقوم بإلباس الطفل سرواله. والمرحلة الثانية يبدأ فيها المربى بممارسة الخطوات الأولية، ثم يترك الطفل يكمل ما تبقى من خطوات. وفى هذه المرحلة تبزغ «العملية الإرادية» وفيها يتناقص دور المربى ويزداد دور الطفل.

ويخلص ميشركوف من ظاهرة «تقسيم العمل» بين الطفل والمربى إلى نتيجتين هامتين أولاهما: أن الطفل يبدأ فى اكتساب ذاتيته، وثانيهما: عملية تكوين الرموز، والرمز ديناميكى بمعنى أن الرمز، فى البداية، له علاقة بالموضوعات الحسية، ولكنه يتحول إلى رمز مجرد ثم إلى كلمة ومن ثم يتمكن الطفل من تعلم ألف باءاللغة وذلك عن طريق أصابع اليد .

والمرحلة الأولى من تعلم اللغة مرحلة عملية بمعنى خلوها من الشرح النظرى لقواعد اللغة. ولكن ثمة شرط هام فى هذه المرحلة وهو أن تكون اللغة معبرة عن الاحتياجات الخاصة للطفل، وتجاهل هذا الشرط يفضى إلى نتيجة سيئة وهى تربية طفل ثرثار يحكى عن أشياء لايعرفها.

وخلاصة رأى ميشركوف أن القائد لعملية التعلم هو الطفل، ولهذا فالمربى الردىء هو الذى يحاول أن يفرض ما يريده على الطفل. أما المربى الجيد فهو الذى يفهم ماذا يريد الطفل ثم يستجيب لهذه الإرادة. ومن ثم فالمبدأ التربوى الذى يدعو إليه ميشركوف هو القائل بأن المربى ينبغى أن يجيب عن السؤال الموجه من الطفل وليس عن السؤال الذى لم يوجه إليه بعد.

أما أنا فقد استخلصت من هذه التجربة بأن الإنسان يتميز من بين الأنواع الحيوانية بخاصية التعلم. والتعلم لا يتم إلا بشرطين: الشرط الأول أن عقل الطفل به مقولات قبلية للسلوك. والشرط الثانى أن هذه المقولات لا تتحرك إلا إذا تعاملت مع تجمع إنسانى. وهذه

المقولات هى: العلاقة والمعنى والاستدلال والغاية والتناقض. مقولة العلاقة بحكم تعريفى للإبداع بأنه قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع. والعلاقة المتصورة هنا هى العلاقة بين معانٍ كلية. إذن العلاقة لا تعمل إلا فى إطار المعنى والاستدلال يقوم بالكشف عن التسلسل المنطقى للمعانى. والغاية هى الوضع القادم أى الرؤية المستقبلية المطلوب تجسيدها فى الواقع القائم الذى هو متناقض مع المعطيات الواقعية الجديدة. وهذا التناقض يشير إلى إشكالية فى حاجة إلى حل، وهذا الحل لا يتأتى إلا برفع التناقض.

ونخلص من كل ذلك إلى نتيجة هامة وهى أن الكومبيوتر ليس هو النموذج للعقل الإنسانى لأنه لو كان كذلك لما صح قولنا بأن العقل موجود فى الكون، واكتفينا بالقول بأنه موجود ليس إلا.

العقــل والمطــلق(*)

عنوان هذا البحث ينطوى على سؤالين:

ما العقل؟

وما المطلق؟

وجوابى عن هذين الســؤالين لم يكن بالأمر الميســور. فقد انشـغلت به منذ عام ١٩٦٠ حين أصدرت كتاباً بعنوان «المذهب فى فلسفة برجسون». كتبت فى مفتتحه أن «العقل ينزع بطبيعته نحو توحيد المعرفة الإنسانية. وهو من أجل ذلك يتجول فى كل مجال من مجالات المعرفة، ثم هو يضمها جميعاً ويربط فيما بينها فى وحدة عضوية بحيث لا يتيسر معه فصل عضو من الكائن إلا بالقضاء عليه كله» [(١)]، ومعنى ذلك أن العقل ليس فى إمكانه أن يفهم دون أن يوحد. فـهو لا يكتفى بالوقـوف عند المجموعات التـجريبيـة، وإنما هو يحاول أن يجعلهـا تتقابل فـى نقطة واحدة. وكل ما هنالك من فـارق بين فيلســوف وآخر يكمن فى رؤيته لهذه الوحدة.

بيد أن هذه الوحـدة لايمكن فهمها إلا فى مـقابل الكثرة. وإذا كانت الـوحدة ترمز إلى المطلق، والكثرة إلى النســبى فمعنى ذلك أن المطلق لا يمكن فـهمه إلا فى مقــابل النسبى. ومن هنا أصــدرتُ كتاباً آخـر بعنوان «قصــة الفلسفـة» (١٩٦٨) انتهيت فـيه إلى أن قـصة الفلسفة هى قصة العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى، ومفادها أن الإنسان يبحث عن المطلق دون أن يقتنصه.

والسؤال إذن:

ما هو المنطق الذى يحكم البحث عن المطلق دون اقتناصه؟

أو فى صياغة أخرىٰ.

ما هو منطق المطلق؟

مدخلنا إلى الجواب عن هذا السؤال ما حدث فى تاريخ الفلسفة من اضطهاد للفلاسفة. فالاضطهاد لم يبدأ مع الطبيعيين الأوائل فى القرن السادس قبل الميلاد على الرغم من إنكارهم للمطلق الأسطورى الذى كان شائعاً فى أشعار هوميروس، ودعوتهم إلى مطلق طبيعى. فقد ارتأى طاليس، بتأثير من الطبيعة المحيطة، أن الماء أصل الأشياء. وذهب أنكسمندريس إلى القول بأن الأصل هو مادة لا متناهية، عنها تنشأ جميع السماوات والعوالم. وقال انكسمندريس إن الهواء هو أصل الأشياء وعنه تنشأ الآلهة وتتولد الأشياء الأخرى. أقول إن الاضطهاد لم يمس هؤلاء وإنما مسّ أولئك الذين ربطوا بين بحثهم عن المطلق وبين نظرية المعرفة.

ففى أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد نشر بروتاغوراس كتاباً بعنوان «الحقيقة» وردت فى مفتتحه هذه العبارة: «لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة فإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة». فاتهم بالإلحاد وأحرقت كتبه وحكم عليه بالإعدام ولكنه فرّ هارباً. وجاء سقراط وفكرته المحورية أن لكل شىء ماهية. ومهمة العقل اكتشاف هذه الـ «ما»، أى اكتشاف معان تامة التعريف. فتساءل: ما الفضيلة؟ وما التقوىٰ؟ وما العدالة؟ وما الخير؟ ولكنه كان عاجزاً عن اكتشاف هذه الـ «ما» فتركها معلقة فحكم عليه بالإعدام بتهمة إنكار الآلهة وإفساد الشباب.

وفى قرطبة فى القرن الثانى عشر أوضح ابن رشد العلاقة بين نظرية المعرفة ومفهوم التأويل. فمعنى التأويل، عنده، فى إطار النص الدينى «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من

تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه»[٢] ومعنى هذا التعريف ضرورة إعمال العقل في النص الديني لاستنباط الدلالة المجازية. وإذا أعمل العقل على هذا النحو فلا تكفير. يقول ابن رشد: «لم يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل إذ لا يتصور في ذلك إجماع. فما تقول الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت».[٣]ولهذا كفر ابن رشد وأحرقت مؤلفاته ونفي إلى أليسانه.

وفي القرن الثامن عشر ربط كانط ربطاً واضحاً بين المطلق ونظرية المعرفة في كتابه «نقد العقل الخالص». يقول في مفتتحه: «إن العقل محكوم عليه، في جزء من معرفته، بمواجهة مسائل ليس في إمكانه تجنبها. وهذه المسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته، ولكنه عاجز عن الإجابة عنها. وهذه المسائل المطروحة بلا جواب تدور على مفهوم المطلق سواء أطلقنا عليه لفظ الله أو الدولة. وقصة الفلسفة، في رأي كانط، هي قصة هذا العجز. ومهما يكن الأمر فإن كانط يميز بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق، وحالة اقتناص المطلق. وثمة محاولات عديدة في تاريخ البشرية لاقتناص المطلق، ولكن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة وهَمْ لأن المطلق، بمجرد اقتناصه، يصبح نسبياً ويتوقف عن أن يكون مستوعباً للواقع برمته. وقد حاولت توضيح ما انتهى إلى كانط في كتابي بعنوان «المذهب عند كانط» إذ هو يرى أن غاية العقل الخالص ألا تكون له علاقة إلا بمعارف الفهم كي يمنحها الوحدة النسقية المحكمة، وهذه الوحدة هي وحدة النسق، وليست لها عند العقل إلا منفعة ذاتية، أي أن العقل لا يمد هذه الوحدة إلى خارج التجربة، وإنما هي منفعة أو جدوى ذاتية فحسب. إذن فكرة الوحدة لا يمكن أن تكون مُنشئة بحيث تفيد في مد معرفتنا إلى موضوعات أكثر مما يمكن أن تعطيه التجربة، بل هي مُنظمة لوحدة عناصر المعرفة التجريبية المتباينة وحدة نسقية. وبهذا الشرط تكون الفكرة محايثة في حدود التجربة. ونطلق لفظ «المحاريث» على المبادىء التي يكون تطبيقها داخل حدود التجربة الممكنة. ونطلق لفظ «المفارق» على المبادىء المنشئة، أي الخالقة. وإذا حاول الإنسان أن يجعل «المفارق مشروعاً

مشروعة فإنه فى هذه الحالة يغادر أرض التجربة ليندفع بعيداً عن هذه الأرض فى متاهات تستعصى على الفهم. ونخلص من ذلك إلى أن وحدة المعرفة عند كانط، لا تعنى وحدة الوجود. ولهذا علينا أن نفصل بين المعرفة والوجود. وأعتقد أن هذا الفصل هو السبب الذى من أجله انتقد كانط البرهان الوجودى لإثبات وجود الله والمعروف ببرهان أنسلم. فأنسلم يستمد برهانه من مجرد فكرة الله التى تقول بأن الله هو الموجود الذى لا يتصور أعظم منه فهو إذن موجود فى العقل وفى الواقع معاً، لأنه لو كان موجوداً فى العقل فقط لكان من الممكن تصور أعظم منه وهذا خُلف. ولهذا ارتأى كانط أن البرهان الوجودى عقيم لأن الوجود المثبت فيه وجود متصور، ولأن هذا الوجود ليس محمولاً ذاتياً تختلف الماهية بوجوده لها أو عدمه.

وقد كان كانط هو أول مَنْ أثار مقولة المطلق، وكان هيجل هو أول مَنْ وضعها كمقولة محورية لفلسفته. ففى كتابه المعنون «مدخل إلى محاضرات فى تاريخ الفلسفة» أثار هذا السؤال:

أين نقطة البداية فى تاريخ الفلسفة؟

وكان جوابه بأن هذه البداية محددة بامتناع الإنسان عن تصور المطلق تصوراً حسياً، وبزوغ التفكير الخالص. . ومعنى ذلك أن ثمة علاقة عضوية بين المطلق والتفكير الخالص المجرد من أى عنصر حسى، ومعنى ذلك أيضاً أن الفلسفة، من حيث هى تجسيد لهذه العلاقة، قد نشأت فى مرحلة متأخرة من مراحل الحضارة الإنسانية. ولا أدل على ذلك من أن المعبد قد نشأ مع نشأة الحضارة الإنسانية وسط المدينة وبداخله المطلق. والكهنة هم المسئولون عن المعبد، أى عن المطلق فصوروه تصويراً حسياً على هيئة حيوان كما فى مصر أو على هيئة إنسان كما هو حال زيوس كبير آلهة اليونان.

والسؤال إذن:

إذا لم يكن فى الإمكان اقتناص المطلق بالحس فهل يمكن اقتناصه بالعقل؟

فإذا كـان الجواب بالسلـب فليس ثمة مـشكلة، وأما إذا كـان الجواب بالإيجـاب فثـمة إشكالية كامنة فى هذه الصياغة ـ السـؤال: إذا كان فى إمكان العقل اقتناص المطلق فما هى طبيعة التصور الذى يكونّه العقل فى حالة الاقتناص؟

إن المطلق، فى هذه الحالة، إمّا أن يكون شيئـاً وإما أن يكون جوهراً. وفى الحالتين نقع فى تناقض صورى، أى تناقض غير مشـروع لأن المطلق بحكم تعريفه هو بلا حدود، ومن ثم فهو بلا تعريف. وقد يقـال إن رفع التناقض ممكن إذا ما افترضنا أن المطلق إما أن يكون مفارقاً وإمـا أن يكون محايثاً. بيد أن هذا القـول ينطوى أيضاً على تناقض صورى لأنه إذا كان المطلق مفارقاً فلن يكون موضوع معرفة، وإذا كان محايثا فلن يكون فى إمكاننا التفرقة بينه وبين النسبى.

ولكن إذا كان تصور المطلق يوقعنا فى تناقض صورى غير مشروع فهل يحق لنا استبدال التناقض الصورى بالتناقض الديالكيتكى، أى القول بأن ثمة علاقة ديالكتيكية بين المطلق من حيث هو لا محدد، والمطلق من حيث هو محدد أى بين المطلق والنسبى؟

والسؤال إذن:

كيف يمكن تصور هذه العلاقة الديالكتيكية؟

جوابنا على النحو الآتى:

إن النسبى يشـير إلى أن وراءه اللامشـروط لأن فيه إمـارة على المطلق، ولكنه ليس هو المطلق. وإذا عرّفنا العلمانية بأنها التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق فمعنى ذلك أنه إذا مـا تجسـد المطلق فى الواقع فـإنه يُعلمن وأنا أوضح هذه المفـارقة على النحـو الآتى:

إن أية دوجما من حـيث هى مطلق تعتبر الدوجمـات الأخرى نسبية، وتعتـبر ذاتها هى الوحيدة المطلقة، ومعنى ذلك أن المطلق لا يقر البدائل. فإذا كان ثمة مطلق فليس من مبرر لافتراض مطلق آخر من طبيعة مبـاينة لأن المطلق بحكم طبيعته واحد وليس له ثان. ولكن استحالة البـدائل المطلقة لا يعنى نفى المطلقات ولكنه يعنى عدم قدرتها على التـعايش معاً.

وهذه هي المفـارقة الثـانيـة. ومن شأن هذه المفـارقة أن تفـضى إلى إشـعال الحـروب بين المطلقات، ومن ثم تـدخل الحرب فى علاقـة عضوية مع المطلق، أى القـتل باسم المطلق، والقتل، فى هـذه الحالة، يصبح مـقدساً من حـيث أنه ثمرة المطلق. ومن هنـا التلازم بين العنف والمقدس. وهو تلازم يذكـرّنا بعبارة هرقليطس بأن الإلـه ديونيسيوس «واهب البـشر الغبطة والسعـادة والموحى بالموسيقى والأغانى» هو الإله هاديس (حاكم العالم الـسفلى مقر الموتى والأشرار). وهو تلازم يذكرنا أيضاً باللفظ الفرنسى Le Sacré أو اللفظ الانجليزى Sacred المشتق من Sacer ويعنى المقدس والملعون فى آن واحد.

وإذا كان ذلك كـذلك فالأصـوليات الدينيـة المهيـمنة، فى نهاية الـقرن العشـرين، هى التجسـيد لهذا التلازم بين العنف والمقـدس. . وإذا كانت هذه الأصوليات هى التعـبير عن الدوجماطيقية، أى عن توهم امتلاك الحقيقة المطلقة فمعنى ذلك أن الدوجماطيقية هى أصل التلازم بين العنف والمقدس. فإذا أردنا القضاء على الدوجـماطيقية، أى على توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، لزم التحرر من هذا الوهم. وهذا التحرر يعنى علمنة العقل.

ديالكتيك الحرية فى هذا الزمان(*)

عنوان هذا المقال ينطوى على مفـهومين فى حاجة إلى توضـيح وتحليل وهما «ديالكتيك الحرية»، و«هذا الزمان».

نبدأ بديالكتيك الحرية فنقول إنه إذا كان الديالكتـيك ينطوى على مفهوم التناقض فمعنى ذلك أن مفهوم الحرية ينطوى أيضاً على تناقض.

وقد أوضح كانط هذا التناقض فى الفصل المعنون «نقيضة العقل الخالص» فى كتابه «نقد العقل الخالص». والنقيضة هنا هى سمة النطق، والنطق هو الملكة الثالثة من ملكات المعرفة عند كانط وتأتى بعد الحـساسية والفهم، والتى تظهر عندمـا يتناول النطق قضايا أربع وهى وجود الله وبداية العالم والحـرية وخلود الروح. فهذه القضايا ونقائضـها سواء عند النطق. ونحن هنا نجتزىء النقيضة الثالثة الخاصة بالحرية، ونتناولها بشىء من التفصيل.

يقول كانط إن العلة الطبيـعية ليست العلة الوحيدة التى تُرد إليهـا جميع ظواهر العالم، بل من الضرورى التسليم أيضاً بعلة حرة لتـفسير هذه الظواهر، لأن كل ما يحدث بموجب العلة الطبيعـية يحدث بعد حـادث سابق بعينه، وهكذا إلى غير نهـاية. فإذا لم يكن هناك سوى هذه العلة لزم القـول بسلسلة لا متناهية من العلل لتعـيين كل ظاهرة، ومن ثم يجب التسليم بعلة حرة قادرة على أن تبدأ سلسلة ظواهر تجرى حسب القوانين الطبيعية.

نقيض القضية: ليس هناك حرية، فكل شىء فى العالم يحـدث بحسب قوانين طبيعية. ذلك بأن كل بداية فعل تفتـرض فى العلة حالة لا تكون فيها فاعلة، فـإذا صارت إلى حالة

هى فيها فاعلة كان فيها حالتان متعاقبتان لا تربط بينهما علاقة علية، ولكن لكل ظاهرة علة، فالحرية معارضة لقانون العلية.(١)

ونخلص من هذه القضية إلى نتيجة مفادها أن إشكالية الحرية تقوم فى مبدأ العلية. فإذا تشككنا فى هذا المبدأ لم يعد ثمة إشكالية فى الحرية. وفى تاريخ الفلسفة اشتهر كل من الغزالى وهيوم بتشككهما فى مبدأ العلية مع تباين الغاية من هذا الشك. يقول الغزالى: «الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل».(٢)

ويقول هيوم قولاً مشابهاً لما يقوله الغزالى. ففى رأيه أن علاقة العلية خالية من الضرورة، وما يزعم لها من ضرورة ناشىء من أن العادة تجعل العقل غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق. ومن ثم يخلص هيوم إلى القول بأن علاقة العلية مجرد عادة عقلية.(٣)

ونخلص من القولين، قول الغزالى وقول هيوم إلى أن ثمة علاقة عضوية بين العلية والضرورة. فإذا انتفت الضرورة انتفت العلية وخلت الحرية من إشكاليتها. ومن هنا كان شوبنهور محقاً عندما تناول الحرية فى ضوء الضرورة فى كتاب له بعنوان «مقالة فى حرية الإرادة» (١٨٤١) فى مفتتحه يثير شوبنهور هذا السؤال:

ما الحرية؟

وجوابه بالسلب: إنها غياب العائق. واستناداً إلى مفهوم العائق يطرح شوبنهور ثلاثة مفاهيم للحرية: الحرية الفيزيقية وهى تعنى غياب العائق الفيزيقى فنقول: سماء صافية ومجال مفتوح ومكان خال. ومن البين أن هذا المعنى للحرية ليس معنى فلسفياً وإنما هو معنى شعبى. أما الحرية العقلية فقد تناولها أرسطو فى كتابه «الأخلاق النيقوماخية» من حيث العلاقة بين الفكر وبين الإرادى واللاإرادى، وينتهى إلى أن ثمة ترادفاً بين ما هو

إرادى وما هو حر.[٤] ولكنه يقف عند هذا الحد دون أن يتجاوزه إلى ما هو أبعد من ذلك وهو أن الإرادى ليس ممكناً من غير باعث. والباعث علة. وماله علة فهو ضرورى، ومن ثم فالإرادى ضرورى. وغير ذلك ليس بالصحيح. تبقى الحرية الأخلاقية، وهى، فى رأى شوبنهور ،مرتبطة أيضاً بالبواعث مثل التهديدات والوعود والمغامرات. الحرية الأخلاقية إذن محكومة هى الأخرى، وبالتالى فإنها ليست حرة. ويخلص شوبنهور من ذلك إلى أن القول بحرية من غير سبب كاف هو قول يبعدنا عن الوضوح ويدخلنا فى الغموض. ومبدأ السبب الكافى قد تناوله شوبنهور قبل ذلك فى رسالة للدكتوراه عنوانها «الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافى» (١٨١٣) وضع فيها نظريته عن المعرفة كأساس لمذهبه، وهى نظرية تستند إلى مبدأ السبب الكافى، وهو مبدأ قبلى بالمعنى الذى يقصده كانط، أى غير مستمد من التجربة دون مجاوزة التجربة، وهو يعنى أن أى شىء هو على علاقة ضرورية بأى شىء. وفى عام ١٨١٩ فصّل نظريته فى كتاب من جزئين بعنوان «العالم إرادة وفكرة». يقرر فيه أن ثمة حقيقة أولية هى أن «العالم هو فكرتى» بمعنى أن العالم منقسم إلى جزئين ضروريين وغير منفصلين وهما الموضوع وهو موجود فى المكان والزمان، والآخر الذات وهى ليست فى المكان أو الزمان. والعالم كفكرة هو محصلة الموضوع والذات معاً. والزمان والمكان والعلية هى الصور الكلية للموضوعات أيا كانت، وهى موجودة قبلاً فى الذات. والعلية هى أساس العلاقة الضرورية بين الموضوعات. وهنا يشير شوبنهور إلى كتابه «الأصولية الأربعة لمبدأ السبب الكافى».[٥]

وهذا التسلسل فى تأليف هذه الكتب، عند شوبنهور، يعنى أن إشكالية الحرية تكمن فى مبدأ العلية كما هو الحال عند كانط. ولكن إذا كان مبدأ العلية من المبادىء العقلية، وإذا كان البحث فى المبادىء يتم فى مجال نظرية المعرفة فإن إشكالية الحرية ينبغى بحثها فى مجال نظرية المعرفة. بيد أن نظرية المعرفة مرتبطة، تاريخياً، بمفهوم الحقيقة. فكل مطلع على تاريخ الفلسفة يعلم أن نظرية المعرفة هى المحور الذى تدور عليه المسائل الفلسفية، ويعلم أن الفلاسفة متفقون على أن المعرفة العقلية أعلى من المعرفة الحسية، ومن ثم يعلم

أن مسألة المعرفـة هى مسألة العقل. ومسألة العـقل مرتبطة جوهرياً بمسألة الحقـيقة. ولهذا تساءل الفـلاسفة عـما إذا كان فى مقـدور العقل الوصول إلى الحـقيقـة أو هو مضطر إلى الشك.

ولكن إذا كانت المعـرفة مرتبطة، تاريخـياً، بالحقيـقة، فهل يحق لنا التسـاؤل عن مدى مشروعية هذه العلاقة بين المعرفة والحقيقة. وإذا كان لنا هذا الحق فالسؤال إذن:

ما الحقيقة؟

يعرّف أرسطو الحقيقـة بأن تقول عما هو موجود أنه موجود، وأن مـا ليس موجوداً فهو ليس موجوداً. وهذا التعريف يعنى أن ثمة تطابقـاً بين ما يقال وما هو موجود. بيد أن هذا التطابق يفتـرض أن الإمكانية المنطقيـة لصدق العبـارات مشتـقة من الإمكانية الأنطولوجـية للموجودات من حيث أن هذه الموجودات مطابقة لـذاتها، وهذه المطابقة هى هويتها. ولهذا يقـال عن الهوية إنهـا «طبيـعة» الموجـود، أى أن توجد يـعنى أن تكون مماثلاً لذاتك. ولم يتوقف أفلاطون عن ترديد هذا المعنى باليونانية Auto Kath Auto. وتابعه فى ذلك أرسطو فى قوله بأن الموجـود والوحدة شيء واحد، أى أن كـلا منهمـا متضـمن للآخر. ومن هنا العلاقة بين الوجود والحقيقة الـتى أوضحها أفلوطين فى هذه العبارة «إذا كان فى إمكاننا أن نقول عن أى شيء ما هو فإن ذلك مـردود إلى وحدته وهويته». الحقيقـة إذن أساسها هذه الأنطولوجيا الكلاسيكية. فإذا اهتزت هذه الأنطولوجيا اهتزت معها الحقيقة وواجهت أزمة، أى إذا اهتزت طبائع الموجـودات لم يعد ثمة مبرر للقـول بثبات الحقيقـة. وقد اهتزت هذه الأنطولوجيـا بالفعل بفضل نظريتين: نظريـة التطور والنظرية النسبية. الأولى بتـقريرها عن تغير الطبائع بالتطور، والثانية فى معادلتها المشهورة القائلة بأن الطاقة هى الكتلة مضروبة فى مربع سرعة الزمن فى الثانية.

والسؤال إذن:

إذا كانت الحقيقة غير ممكنة أنطولوجيـاً فهل هى ممكنة ابستمولوجياً، أى ممكنة إذا كانت نقطة البداية تحليل العقل وليس تحليل الوجود؟

إن المطلع على تاريخ الفلسفة يلحظ أن كـانط هو أول مَنْ فطن إلى أن العقل ديالكتيكى بمعنى أنه محكوم بالتفكير فى المتناقضات دون القدرة على مجاوزتها على نحو ما أشرنا فى مقدمة هذا المقـال. وإذا امتنعت المجاوزة امتنع العقل عن الوقوع فى براثن الدوجمـاطيقية، أى فى توهم امتلاك الحقيقة المطلقة. والفضل فى ذلك مردود إلى هيوم فى تشككه فى مبدأ العلية إذ يقـول كانط: «لقد أيقظنى هيوم من سـباتى الدوجماطيقـى». كان ذلك فى القرن الثامن عشر، أما فى القرن العشرين فقد رفض هيـزنبرج مبدأ العلية بفضل «مبدأ اللاتعين» الذى ينص على استحالة الدقة فى تحديد مـوقع الجسيم وسرعته فى وقت واحد، وعلى أن حاصل ضـرب درجة عدم اليـقين الخاصة بالموقـع فى درجة عدم اليقـين الخاصة بالسـرعة تساوى رقماً ثابتاً. ومـن ثم قال هيزنبرج عندما اكتشف هذا المبدأ «أعـتقد أننى قد رفضت مبدأ العلية».[٦]

وإذا كانت الحقيـقة مؤسسة على مبدأ العليـة، وإذا كان هذا المبدأ ينطوى على الضرورة النافية للحرية، وإذا كان هذا المبدأ موضع شك ورفض فما هو مفهوم الحرية إثر حذف هذا المبدأ؟

إن مبدأ العلية، فى صورته التـقليدية، يعطى الأولوية للماضى لأنه يحكم على اللاحق بالسابق. ومعنى ذلك أن الماضى متقدم على المستقبل. ولكن فى إطار تغيير الواقع فالوضع مختلف، ذلك أن التغيير ينطوى على وضع وسائل لتـحقيق غاية. وإذا كان التغيير ينطوى على الفعل فـالفعل إذن غائى. والغاية مطروحـة بالضرورة فى المستقبل. ومـن ثم فالفعل مستقبلى. ولأنه مستقبلى فهو رمز على النفى والإيجاب معاً. هو رمز على النفى من حيث أنه رافض لوضع قـائم Status quo، وهو رمز على الإيجاب من حـيث أنه محقق لوضع قـادم Pro quo أى لوضع ممكن. ومعـنى ذلك أن الوضع الممكن هو علة تغيـير الوضع القائم، أى أن العلة مطروحة فى المستقبل وليست فى الماضى، ومن ثم فالعلة ذاتها هى فى مجال «الإمكان» أى أنها لن تتحـقق وإنما هى فى الطريق إلى التحقق. الحرية إذن مطروحة فى المستقبل وليست فى الماضى.[٧]

ونخلص من ذلك كله إلى أن الحرية تستلزم رؤية مستقبلية، ومن ثم فالرؤية الماضوية نافية للحرية.

والرؤية الماضوية بدأت فى البزوغ «فى هذا الزمان» وأعنى فى بداية السبعينيات على هيئة «أصولية دينية». وفى تقديرى أن الأصولية الدينية، فى نشأتها، مردودة إلى مقاومة أفكار التنوير ومُثله. وقد عبر عن هذه المقاومة إدموند بيرك عميد الأصوليين أيا كانت مللهم ونحلهم فى كتابه المشهور «تأملات فى الثورة فى فرنسا» (١٧٩٠). أى صدر بعد الثورة الفرنسية بعام. الفكرة المحورية فيه تدور على الالتزام بـ «الموروث» أى الالتزام برؤية ماضوية، وعلى اتهام التنوير بأنه بربرية وجهالة. وهذا الاتهام وارد فى كل الأصوليات الدينية، لأنه مع التنوير بزغت حكومات ديمقراطية جديدة، ونشأ علم اجتماع جديد يهدد المسلمة القائلة بأن الأشكال الاجتماعية التقليدية هى انعكاس لنظام إلهى، ويحل محلها المسلمة القائلة بأن هذه الأشكال الاجتماعية إنما هى من صنع البشر وليست من صنع الله.

والأصولية الدينية، فى جوهرها، تأخذ بحرفية النص الدينى ولا تقبل تأويله لأنه، فى رأيها، يرقى إلى مستوى الحقيقة المطلقة. ومن هنا نشأت ظاهرة مأساوية جماهيرية أطلقت عليها اسم «مُلاك الحقيقة المطلقة» وهو اسم بديل عن الأصوليين الذين هم بحكم هذه الملكية يطالبون بفرض سلطانهم على جميع مجالات الحياة الإنسانية، ومَنْ يرفض فقتله واجب ووجوبه مردود إلى وجوب الدفاع عن الحقيقة المطلقة خشية اهتزازها كحدّ أدنى وإنكارها كحد أقصى.

ديالكتيك الحرية إذن مهدد بالتوقف فى هذا الزمان.

ابستمولوچيا إسلامية وغربية(*)

لفظ ابستمولوچيا الوارد فى العنوان مشتق من اللغة إليونانية ومكون من مقطعين Episteme بمعنى «معرفة» و Logos بمعنى «نظرية» فنقول نظرية المعرفة وهى نظرية تبحث فى أصل المعرفة وحدودها، ومدى إمكانها فى اقتناص المطلق على الإطلاق والمطلق الدينى على التخصيص. وهى فى هذا وذاك قد تستعين بالعقل منفرداً أو قد تستعين به برفقة الحس. وأيا كان الاختيار فالعقل وارد فى الحالتين. ولهذا فتحليله أمر لازم ومطلوب. وتحليل العقل ليس ممكناً إلا وهو فى حالة فعل والفعل يستلزم فاعلاً ومفعولاً به، وبالتالى فان الفعل ينطوى على إحداث تغيير. ومعنى ذلك أن العقل، وهو فى حالة فعل، يستلزم طرفاً آخر يُحدث فيه تغييراً. وهذا الطرف الآخر هو الكون. ومعنى ذلك أن العقل موجود ـ فى ـ الكون ومع ذلك فان العقل قادر على أن يعى الكون، ولكن الكون ليس قادراً على أن يعى ذاته. إذن قدرة العقل على الوعى بذاته هى، فى الوقت نفسه، قدرته على الوعى بـ الكونْ. ووعى العقل بـ الكون يعنى أنه قادر على معرفة الكون. بيد أن هذه القدرة كانت موضع تساؤل منذ بداية التفلسف.

والسؤال إذن:

لماذا هذا التساؤل؟

إن هذا التساؤل يعنى أن قدرة العقل على معرفة الكون هى موضع تشكك، والتشكك مردود إلى التساؤل عن مدى مطابقة المعرفة مع الواقع، أى عن مدى مطابقة «ما فى الأذهان

مع ما فى الأعيان» على حد قول الفلاسفة المسلمين. وتاريخ الفكر الفلسفى يشهد على أن ثمة توتراً فى العلاقة بين العقل والواقع.

والسؤال إذن:

لماذا هذا التوتر؟

إن العقل لا يدرك الوقائع من حيث هى وقائع وإنما يدركها من حيث هى فى «علاقة» مع بعضها، وفى «علاقة» مع العقل. وحيث أن العلاقة لا وجود لها فى العالم الخارجى فهى إذن من العقل. ومعنى ذلك أن المعرفة العقلية ليست مجرد «وصف» للواقع، وإنما هى «تأويل» للواقع. بيد أن هذا التأويل ليس مجرد تأمل نظرى وإنما هو مرتبط بالممارسة العملية حيث أن ماهية الإنسان تكمن فى تغيير الواقع. ومن ثم فإننا نعرّف العقل بأنه «ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع». وهذا التعريف يعنى أن ثمة علاقة بين العقل والتأويل والتغيير.

هذه مقدمة لازمة قبل المضى فى المقارنة بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى وإذا مضينا فى المقارنة لزم هذا السؤال: أين مكانة التأويل فى كل من الفكر الإسلامى والفكر الغربى؟

تاريخياً، يمكن القول بأن لفظ «تأويل» له ثلاثة معان فى الفكر الإسلامى. المعنى الأول يفيد الرجوع والعود وذلك لأن التأويل فى أصله الاشتقاقى يرجع إلى الأوْل. والمعنى الثانى يفيد التفسير والبيان. والمعنى الثالث هو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، أو بمعنى آخر: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ.

والذى يعنينا من هذه المعانى الثلاثة هو المعنى الثالث لأن المعنيين الأول والثانى معنيان لغويان، أما المعنى الثالث فهو مستعمل فى بيان العلاقة بين النقل والعقل أو بين ظاهر النص الدينى وباطنه. وقد دار جدل حاد حول مدى مشروعية استخدام هذا المعنى الثالث للتأويل. وقد اتضحت حدة هذا الجدل عند كل من الغزالى وابن تيميه من جهة، وابن رشد من جهة أخرى.

ألف الغزالى كـتيبـاً بعنوان «قانون التأويل». وقـد ألفه جواباً على أسـئلة طرحت عليه حول بعض الآيات والأحـاديث التى غمض معنـاها. وقبل الجواب عن هذه الأسـئلة يقول الغزالى إنه يكره الخـوض فيها والجـواب لأسباب عدة، لكن إذا تكررت فـلابد من تأسيس قانون للتأويل. ثم يصنف بعد ذلك الخائضين فى التأويل إلى خمس فرق. فرقة تحزبت إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول فتمتنع عـن التأويل. وفرقة تحزبت إلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول فلا تكترث بالنقل وتفرط فى المعـقول حتى تكفر. وفرقة تتوسط بين هذا وذاك فتطمع فى الجمع والتلفـيق ولكنها تحذر من الإبعاد فى التأويل. وفرقـة رابعة تجعل المنقول أصلاً فلا تكثر خوضها فى المعقول. وفرقة خـامسة جامعة بين البحث عن المعقول والمنقول وناكرة للتعـارض بين العقل والشرع. وهذه الفرقـة هى الفرقة المحقة ولكن مـسلكها شاق عسير فى الأكثر.

ومن هذا التـصنيف ينتـهى الغزالى إلى نتـيجـة مفـادها أن الخـائض فى التأويل عليـه موضعـان: موضع يضطر فيه إلى تأويلات بعـيدة تكاد تنبو الأفهام عنهـا. وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلاً فيكون ذلك مشكلا عليه. ولهذا فان الغزالى يوصى بأنه إزاء عدم القدرة على الاطلاع على مراد النبى (الكريم) فإن محاولة الحكم على هذا المراد بالظن والتخمين خطر. ولهذا فالتوقف عن التأويل أسلم، لأن كلا من الظن والتخمين جهل.

هذا عن موقف الغزالى من التأويل أما موقف ابن تيمـيه فهو أشد وضوحاً من الغزالى. فهو يرفض التأويل إذا كان معناه التفسير والبيان أو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، لأنه يرى أن ليس ثمة آية لا معنى لها أو مصروفة عن ظاهرها، بل كل آيات القرآن واضحة فى معناها، وليس هناك خفاء. وإذا كان ولابد من اسـتخدام لفظ «التأويل» فهو يعنى، فى رأيه، الحقيقة الخارجية والأثر الواقعى المحسوس لمدلول الكلمة. والتأويل، من هذه الزاوية، يعنى تفسيـر القرآن بالقرآن، فإذا تعذر فعلينا بالسنـة المطهرة فإنها شارحة ومفـسرة للقرآن، وإذا تعذر فبأقوال الذين عاصروا نزول القرآن وفهموه من الرسول. أما إذا أصبح القرآن كله مصروفا عن ظاهره ومؤولاً فهذا تهجم على مقام النبوة. بيد أن التأويل، من هذه الزاوية،

ليس تأويلا لأنه يقف عند المحسوس فلا يأذن للعقل أن يُعمل ذاته فى النص القرآنى. ولا أدل على صحة ما نذهب إليه من أن ابن تيميه نفسه يقرر أن التأويل «تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالف للغة، ومتناقض فى المعنى، ومخالف لإجماع السلف». بل إن ابن تيميه عندما سئل عن اعتقاده قال «أما الإعتقاد فلا يؤخذ منى، ولا عمن هو أكبر منى، بل يؤخذ عن الله ورسوله. وما أجمع عليه سلف الأمة».

ولفظ الإجماع الوارد فى النصين السالفين يفيد أن التأويل خروج على الإجماع. وحيث أن ابن تيميه يشترط الإجماع فالتأويل إذن ممتنع، وإذا امتنع التأويل انتفى إعمال العقل فى النص الدينى. وهذا الانتفاء يعنى عزل العقل عن الدين. بيد أن هذا العزل مرفوض حتى من قبل ابن تيميه ولكنه نتيجة لازمة من المقدمة التى التزم بها ابن تيميه وهى ضرورة الاجماع. وإذا لم تكن النتيجة مقبولة فيجب تغيير المقدمة وهذا ما قام به ابن رشد عندما قال: «إنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع فى التأويل». ومن ثم أخطأ الغزالى فى تكفيره الفلاسفة من أهل الاسلام كأبى نصر الفارابى وابن سينا فى كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة» فى ثلاث مسائل: فى القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، وأحوال المعاد. إذ ليس يمكن أن يتقرر إجماع فى أمثال هذه المسائل.

ومع ذلك فان ابن رشد يميز بين تأويل صحيح وتأويل فاسد. والتأويل الفاسد هو الذى لايتأسس على البرهان. وإذا صرح به نشأ الكفر. وهذا ما حدث عندما أولت المعتزلة والأشعرية الآيات والأحاديث،وصرحوا بتأويلاتهم للجمهور. هذا بالإضافة إلى أن تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة من شرائط البرهان بل إن كثيراً من الأصول التى بنت عليها الأشعرية معارفها هى سفسطائية. أما التأويل الصحيح فهو الذى يستند إلى أهل البرهان، وهم «الراسخون فى العلم» ومن ثم فان ابن رشد يقسم الناس قسمين: الجمهور والراسخون فى العلم. وهذه القسمة الثنائية، وإن كانت تقليدية فى الفكر الإسلامى، إلا أنها القضية الأساسية فى منطق ابن رشد. فالمنطق، عنده، منطقان: منطق الاستقراء ومنطق القياس. منطق الاستقراء هو منطق

الجمهور. أما منطق الراسخين فى العلم فهو منطق القياس يقول «الاستقراء أظهر إقناعاً من القياس إذ كان يستند إلى المحسوس ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور، وهو أسهل معاندة. والقياس بعكس ذلك أقل نفعاً وبخاصة عند الجمهور، وأصعب معاندة، ولذلك فان استعماله أنفع مع المرتاضين فى هذه الصناعة». ويقصد بالمرتاضين الراسخين فى العلم.

هذا عن التأويل كأساس للمعرفة الفلسفية فى الفكر الإسلامى، وهو يتراوح بين القبول والرفض، ولكن الرفض هو الأعم. ومع ذلك فان «التأويل» بمفهوم ابن رشد هو الذى انتقل إلى أوروبا كأساس للمعرفة الفلسفية. ولم يكن هذا التأسيس بالأمر الميسور فقد واجه مقاومة من السلطة الكنسية.

تفصيل ذلك:

ظهرت الأرسططإلية الرشدية وقامت فى كلية الآداب الباريسية بين أولئك الذين يعتبرون تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة له وأكمل مظهر للعقل. وأكبر اسم فيهم سيجير دى برابان الذى يقول عن ابن رشد إن فلسفته تمثل حكم العقل الطبيعى، وهو لهذا يتفق معه فى أن الشرع حق خطابى موضوع للجمهور، وهو أدنى مرتبة. وكلما نجم خلاف بين الشرع والفلسفة وجب تأويل الشرع وحمله على المعنى المطابق للفلسفة مع ترك الجمهور على اعتقاده. ويرى أن فلسفة ابن رشد تمثل العقل الطبيعى.

وبسبب رشدية سيجير دى برابان كانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة أهمها ذلك الاضطراب الذى قام حين أدان أسقف باريس القضايا الرشدية عام ١٢٧٠ فمضى هو فى تعليمه، وضم إليه فريقاً هاماً من أساتذة الكلية وطلابها وذهبوا إلى حد انتخابه عميداً لهم، والغالبية تقاومهم حتى حظر الأسقف فى ١٨ مارس ١٢٧٧ تعليم جملة قضايا عدها خطرة على الدين منها وحدة العقل الفعال التى دعا إليها ابن رشد.

وفى مواجهة هذه الرشدية اللاتينية أصدر البرت الأكبر رسالة «فى وحدة العقل» يورد فيها ثلاثين دليلاً على رأى ابن رشد ويرد عليها واحداً بعد آخر. ثم يورد ستة وثلاثين

دليلاً ضد الرأى. ثم أصدر توما الأكوينى رسالة «فى وحدة العقل رداً على الرشديين». ودخل فى صراع مع الرشديين. بيد أن جميع الباباوات قد أيدوا تعاليم توما الأكوينى. وفى أول مارس ١٣١٨ أعلن البابا يوحنا الثانى والعشرون أن مذهب الأكوينى معجزة من المعجزات. وفى ١٨ يوليو ١٣٢٣ أعلنه قديساً.

وفى بداية القرن السادس عشر أعلن لوثر أحقية الإنسان فى «الفحص الحر للإنجيل»، أى الحق فى إعمال العقل فى النص الدينى من غير معونة من السلطة الدينية. ومن ثم فالدوجماطيقية ممتنعة، ومع امتناعها تعددت المدارس اللاهوتية.

خلاصة القول أن الفصل بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى وهْم، وأن ثمة حضارتين: حضارة إسلامية وحضارة غربية وهْم كذلك، بل ثمة حضارة إنسانية واحدة تخصبها ثقافات متباينة على قدر مالدى كل منها من عقلانية لا تقع فى براثن الدوجماطيقية فتسهم فى دفع مسار الحضارة الإنسانية نحو التقدم والسلام.

أما ما يبدو اليوم أنه قطيعة بين الإسلام والغرب فمردود إلى تيارات فكرية ترفض التأويل، أى ترفض إعمال العقل فى النص الدينى، كما ترفض تطور العلم، ولا ترى فى التكنولوجيا سوى سلبيات. وهذه التيارات الفكرية هى على وجه التحديد أصوليات دينية دخلت فى صراع مع حضارة العصر فتوقف التقدم وتعثر السلام.

هوامش الحقيقة

• إرادة التغيير

(*) ألقى هذا البحث فى مؤتمر «التربية المقارنة» بكلية التربية جامعة عين شمس، وعنوانه «إرادة التغيير لإدارة التغيير» فى يناير ١٩٩٥.

(١) الواحدية Monism لفظ ابتدعه فولف Wolff للدلالة على المذهب الذى يرد الكون كله إلى واحد كالروح المحض أو الطبيعة المحضة.

(2) William James, the Will to Believe, Longman, New York, 1917, pp. 12 - 13.

(3) Nietzsche, the Will to Power, (ed.,) Walter Kaufman, Vintage Books, New York, 1988. p. 481.

(4) Geoffrey Clive (ed.,) The Philosophy of Nietzsche, Selected from the 18 Voume, Mentor Books, New York, 1956, pp. 100, 104, 112, 122. 123.

(5) William James, Prgmatism, Longmans, New York, 1042, pp. 75 - 76.

(6) The Will to Power, p. 524.

(7) The Will to Belief, p. 11.

(٨) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج٢، ط٣، ص٥٦٣٩.

(٩) ابن رشد «تهافت التهافت»، طبعة بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٣٠، ص٩.

(10) Descartes, Discours de la Méthode, II

• العقل وكيف يعمل

(*) ألقى هذا البحث فى مؤتمر الجمعية المصرية للتربية المقارنة والإدارة التعليمية، يناير ١٩٩٦.

• العقل والمطلق

(*) ألقى هذا البحث فى ملتقى قرطاج الدولى الثانى، تونس، نوفمبر ١٩٩٧.

(١) المذهب فى فلسفة برجسون، دار المعارف، ١٩٦٠، ص ٩.

(٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٣٤.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٩.

• ديالكتيك الحرية فى هذا الزمان

(*) ألقى هذا البحث فى ملتقى قرطاج الدولى الأول، تونس، مايو ١٩٩٦.

(1) Kant, Critique de la Raison Pure, tr. Barni, Flammarion, Paris, II, pp. 17 - 43.

(٢) الغزالى، تهافت الفلاسفة، ١٩٨٧، مسألة ١٧، ص٢٣٩.

(3) Hume. A Treatise of Human Nature, Oxford, 1960. pp. 165 - 167.

(4) Aristotle, the Nicomachean Ethics, tr. Welloon, Prometheus Bookse. New York, 1987, Book III.

(5) Schopenhauer, the World as Will and Representation, tr. Payne, Dover Publications, New York, 1966. t. I, pp. 3 - 6.

(6) T.Powers Heisenberg's War, Penguin, 1994, p. 16.

(٧) مراد وهبه، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٤، ص١٢٨ - ١٢٩.

(٨) مراد وهبه، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، ١٩٩٥.

• ابستمولوجيا.. إسلامية وغربية

(*) ألقى هذا البحث فى المهرجان الوطنى للتراث والثقافة الثانى عشر بالمملكة العربية السعودية، مارس ١٩٩٧.

الدوجماطيقية

الكهف والدوجما (*)

لأفلاطون أمثولة اسمها أمثولة الكهف يعبر بها عن رأيه فى المعرفة الإنسانية وتدور على أن ثمه أفراداً وضعوا فى كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل فلا يستطيعون فكاكاً، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلم يعد فى إمكانهم الرؤية إلا أمامهم فيرون على الجدار ضوء نار وأشباح أشخاص وأشياء فيتوهمون أن العلم الحق معرفة الأشباح. فإذا أطلقنا أحدهم فإنه يضيق من الوهم ويرى الأشخاص والأشياء على حقيقتها.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

لماذا اختار أفلاطون أمثولة الكهف وليس أمثولة أخرى؟

أغلب الظن أن هذه الأمثولة ترمز إلى الإنسان البدائى الذى اعتاد أن يحيا فى كهف محتمياً فيه من الحيوانات المفترسة، ولما يعجز عن مواجهتها يشغل نفسه بتزيين حوائط الكهف برسومات تدور معظمها على حيوانات مفترسة من غير رؤوسها متوهماً أنه بذلك يكون قد تخلص منها. بيد أن الحيوانات المفترسة لم تكن هى السبب الوحيد فى الذعر الذى ملأ قلبه، بل إن الطبيعة أيضاً بما انطوت عليه من برق ورعد، ونقلة مفاجئة من الحياة إلى الموت دفعت الإنسان إلى الإحساس بعدم الأمان.

وثمة أسطورة قديمة تحكى أن أحد الفراعين حلم ذات يوم أن الأرض زلزلت زلزالها فانهارت المنازل على أصحابها، وتصادمت النجوم فى السماء فغطت شذراتها الشمس. ثم استيقظ الملك وهو فى حالة فزع فاستشار الكهنة والعرافين وعندئذ قال أحدهم إنه قد حل

نفس الحلم. ومن هذه اللحظة أصبح لهذا الملك هرم مصنوع من كتل حجرية متماسكة ليس فى إمكان نار جهنم تدميرها، وليس فى إمكان فيضان النيل إذابتها. وفى الهرم[1] يشعر الملك وأتباعه بالدفء والسلامة.[2]

وقد عرفت مصر القديمة عصراً يسمى «عصر الهرم» وهو العصر الذى يبدأ من الأسرة الثالثة حتى الأسرة السادسة. وفى هذا العصر دفُن معظم الملوك والملكات فى مقابر اتخذت شكل الهرم.[3]

يقول برستد «إن الشكل الهرمى لمقبرة الملك له دلالة مقدسة. فالملك يُدفن فى مكان على هيئة رمز إله الشمس فى هليوبوليس. وهو الرمز الذى كان يتجلى منه الإله على هيئة طائر الفينكس»[4]. فالهرم، فى رأى برستد، نسخة مكبرة من رمز الشمس الموجود فى هليوبوليس، ويلزم من ذلك أن هذا الرمز ـ وهو حجارة ـ كان هرمياً فى شكله. ولكن ماذا يمثل هذا الرمز؟

تنشر أشعة الشمس نورها على الأرض فيتلاحم ما هو لا مادى مع ما هو مادى. ولكن ثمة نصوص عن الأهرامات تصف الملك وكأنه صاعد إلى السماء على أشعة الشمس، وتقرر أن السماء قد جعلت أشعة الشمس قوية لكى ترفع الملك إلى السماء.

وأيا كان الأمر فقد أدى الهرم دور الكهف ولكن مع تباين طفيف وهو أن سبب بناء الكهف مردود إلى إحساس الإنسان البدائى بفقدان الأمان فيما قبل الموت أما الهرم فقد تأسس بسبب إحساس إنسان ما بعد البدائى بفقدان الأمان فيما بعد الموت. بيد أن كلاً من الكهف والهرم قد دفع الإنسان إلى سد الثغرات الناشئة من عجزه عن فهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة بأسلوب عقلانى وعلمى. وبمجرد دخول الإنسان فى علاقة مع ما هو فائق للطبيعة ازدادت العلاقة العضوية بين الإنسان والمطلقات. بيد أن المطلقات ليس فى إمكانها التعايش سلمياً مع بعضها البعض بحكم أن المطلق واحد بالضرورة. ولهذا فإنه فى حالة تحقيق التعايش فإن المطلقات تتوقف عن كونها مطلقات. ومن ثم فإن المطلقات تتصارع من أجل البقاء، وتعى أن البقاء للأصلح على حد تعبير المصطلح الداروني . بيد أن هذا

الصراع يؤديه الإنسان باسم مطلقه ونيابة عنه. ولهذا فإن الإنسان عندما يتبنى مطلقا فإنه يصارع من أجله إلى الحد الذى يكون فيه مهيأ لقتل المطلقات الأخرى. وهذا هو ما أسميه «القتل اللاهوتى».

وإذا أردت مزيداً من الفهم لهذا النوع من القتل تذكر حالة سقراط. لقد اتُهم هذا الفيلسوف بأنه ينكر الآلهة ويفسد الشباب، ومن ثم طالب متهموه بإعدامه فأُعدم. وثمة حالات عديدة مماثلة لحالة سقراط ولكننى أجتزىء منها حالة واحدة هى حالة الحروب الدينية التى أشعلها الإمبراطور شارل الخامس ضد الأمراء البروتستانت الذى كانوا قد تبنوا مطلقاً جديداً، وفى الوقت نفسه، كانوا تحت سلطان ممثلى المطلق القديم.

وقد تسأل: ما وجه المماثلة بين الحالتين؟

جوابنا أن وجه المماثلة قائم فى اعتقاد المؤمنين أن المحافظة على مطلقهم يشفيهم من «طاعون عدم الأمان». ومازال الإنسان المعاصر مهدداً بهذا الطاعون الذى ينبع من كهف جديد هو ما أسميه «الكهف التكنولوچى». فالكهف التكنولوجى يعنى احتماء الإنسان فى التكنولوچيا بمعنى أن حل أية مشكلة مردود إلى التكنولوچيا ليس إلا. ومن ثم فإن هذه التكنولوجيا تستوعب أبعاد العلاقات الإنسانية برمتها. ومن هذه الزاوية فإن الكهف التكنولوچى يماثل الكهف البدائى فى أن سحر التكنولوچيا يماثل سحر الكلمات والرسوم، أى أن الإنسان المعاصر أصبح فكره أسير خداع بصرى، مقْنِع له، أن التكنولوجيا قد تكون هى الحل النهائى لكل مشكلاته. ومن ثم فإن إنسان الكهف التكنولوچى يمطلق التكنولوچيا متوهماً أن هذه المطلقة قد تشفيه من الإحساس بعدم الأمان.

هذا عن الكهف فماذا عن الدوجما؟

يقول أرسطو فى كتابه «الميتافزيقا» إنه بسبب الدهشة يبدأ الناس فى التفلسف؛ فهم يندهشون أصلاً من المشكلات اليومية ثم يتقدمون رويداً رويداً فيواجهون مشكلات المسائل الكبرى مثل ظواهر القمر والشمس والنجوم ونشأة الكون. والذى يندهش يعرف أنه جاهل. وحيث أنهم يندهشون هروباً من الجهل فإنهم يطلبون العلم للعلم وليس لأية غاية نفعية.(٥)

ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان التفلسف وليد الدهشة، والدهشة هى الشك فالتفلسف إذن وليد الشك. وفى العصر اليونانى القديم شك بارمنيدس فى المعرفة الحسية، وشك أتباع هرقليطس فى المعرفة العقلية، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والعادات ذريعة للشك. ثم نشأت مدرسة فلسفية تستند إلى الشك كوسيلة وغاية وسمُيت «المدرسة الشكية». والمفارقة هنا أن مؤلفات أصحاب هذه المدرسة قد اختفى معظمها ولم يبق إلا النذر القليل. وهذا على الضد من مؤلفات أفلاطون وأرسطو والرواقيين والإبيقوريين التى لم تندثر. وأشهر فلاسفة مدرسة الشك سكستوس أمبيريكوس. فكرته المحورية أن لكل حجة حجة مضادة لها ومساوية لها فى القوة. والنتيجة امتناع الإنسان عن أن يكون دوجماطيقياً. ويستطرد سكستوس قائلا إنه إذا كانت «الدوجما» تعنى إقرار ما هو غير واضح فليس ثمة مذهب؛ لأن المذهب، فى رأيه، يعنى الالتزام بمجموعة من الدوجمات المتسقة فيما بينها وفيما بينها وبين الظواهر».(٦)

وإذا كانت الغاية من الشك «سكينة النفس» على حد تعبير سكستوس فإن الدوجما، فى هذه الحالة، تقف ضد هذه السكينة(٧). وهذا على غير القول الشائع بأن سكينة النفس ملازمة للدوجما.

الدوجما إذن، فى معناها الأولىّ، ضد الشك ومع الالتزام بمذهب. وابتداء من القرن الرابع الميلادى أطلقت الكنيسة لفظ «دوجما» على جملة القرارات التى يلتزمها المؤمن، والتى صدرت عن المجمع المسكونى المسيحى. ومعنى ذلك أن الدوجما سلطان وارد من مصدر آخر غيرعقل المؤمن.

ثم تبلور سلطان الدوجما فيما يُسمى بعلم العقيدة وهو فى المسيحية علم اللاهوت، وفى الإسلام علم الكلام. ووظيفة كل منهما تحديد مجال الإيمان، بمعنى أنك لا تكون مؤمنا إلا إذا التزمت بهذا المجال. وإن لم تلتزم فأنت هرطيق فى نظر اللاهوتيين أو كافر فى نظر المتكلمين تستحق التأديب كحد أدنى والقتل كحد أقصى.

وفى العصر الحديث عاد الشك فى الدوجما ابتداء من بيكون وديكارت. أسس بيكون منطقاً جديداً لأجل تكوين عقل جديد. وهو على قسمين سلبى وإيجابى. ويهمنا هنا

القسم السلبى وهو يدور على الكشف عما يسميه بيكون «أوهام العقل» وهى أربعة أنواع ويهمنا منها النوع الثانى ويسميه بيكون «أوهام الكهف» وهى ناشئةمن الطبيعة الفردية لكل منا. وهذه الطبيعة الفردية هى كهف مماثل لكهف أفلاطون إذ منه ننظر إلى العالم وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لوناً خاصاً، إما طبقا لطبيعة الفرد وخاصيته، وإما طبقا لتربيته وحواره مع الآخرين، وإما لمطالعته الكتب، وإما طبقا لسلطة مَنْ يوقرهم ويعجب بهم[٨].
أما ديكارت فإنه يقول «لم أكد أنهى المرحلة الدراسية التى جرت العادة أن يُرفع الطالب فى نهايتها إلى مرتبة العلماء حتى غيّرت رأيى تماما. ذلك لأنى وجدت نفسى فى ارتباك من الشكوك والأخطار بدا لى معها أننى لم أفد من محاولتى التعلم إلا الكشف شيئا فشيئاً عن جهالتى».[٩] وتأسيساً على هذا الشك انطلق ديكارت باحثا عن اليقين بتأسيس منهج جديد. ثم جاء هيوم وتابع كلاً من بيكون وديكارت فى شكهما، ولكنه انصرف فى شكه إلى علاقه العلّية. فهذه العلاقة هى التى تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية، وبالعلة الحاضرة على المعلول الكامن فى المستقبل. ولكن هذه العلاقة، فى رأى هيوم، عديمة القيمة إذ هى ليست غريزية ولا هى مكتسبة بالحس وإنما هى عادة عقلية. ولهذا فإن فكرة الضرورة الكامنة فى علاقة العلية ليست موجودة فى الأشياء وإنما هى موجودة فى العقل [١٠]. وتأثر كانط بهيوم فى هذه المسألة فقال «إن هيوم قد أيقظنى من سُباتى الدوجماطيقى». وبدأ فى تأسيس فلسفة نقدية تقف ضد الدوجماطيقية. وهذا هو مغزى مؤلفاته الثلاثة: «نقد العقل الخالص» و «نقد العقل العملى» و «نقد الحكم». وقبل وفاته بإحدى عشرة سنة حرر مؤلفه الأخير بعنوان «الدين فى حدود العقل وحده». فكرته المحورية تدور على تحرير الدين من الدوجما استناداً إلى مبدئه الذى يختزل فيه التنوير فى هذه العبارة «كن جريئاً فى إعمال عقلك»[١١]. ولما صدر الكتاب وجه إليه الملك الدوجماطيقى فردريك وليم الثانى رسالة له يعرب فيها عن عدم رضاه لرؤيته التى يشوه فيها العقيدة المسيحية ويطلب منه الكف عن نشر مثل هذه الأضاليل. وعلى الرغم من أن كانط كان قد أعلن أن كتاباته فى الدين موجهة فقط إلى المفكرين فى مجال الفلسفة

واللاهوت إلا أنه حاول تبرئة نفسه من التهمـة الموجهة إليه فى رسالة الملك ولكن بالتواء إذ قال:

«أتعهد بعدم الكتابة أو التعليم فى الدين، سواء الدين الموحى أو الدين الطبيعى، وسواء فى المحاضرات أو فى الـتأليف، أتعهد بذلك بصـفتى تابعاً جد أمين لجـلالة الملك». وقال فيما بعـد إنه تعمد وضع هذا التحفظ لأنه أراد أن يؤقت تعهده بحـياة الملك. وبالفعل بعد وفاة الملك استأنف كانط الكتابة فى المسائل الدينية.[١٢]

هذه هى الدوجما، وهذه هى قصتها فهل ثمة علاقة بين الدوجما والكهف؟

واضح من عرضنا لتـاريخ كل من مفهـومى الكهف والدوجما أن ثمـة علاقة عـضوية بينهما. وإذا كان ذلك كذلك فـهل يمكن الفكاك من هذه العلاقة العضوية، أو بالأدق هل يمكن مجاوزة هذه العلاقة؟

هذه المجاوزة ممكنة إذا انتفت العلة المولّدة لـكل من الكهف والدوجما. وهذه العلة هى «الإحساس بعدم الأمـان» على النحو المذكور آنفا. والعلة المولّدة لهذا الإحـساس هى حالة اغتراب الإنسان عن الطبيعة أو بالأدق عن الكون. المطلوب إذن إزالة هذا الاغتراب. وهذه الإزالة ممكنة بفضل غزو الإنسـان للفضاء استناداً إلى الفيزياء النووية. فـالفيزياء النووية هى علم الكون حديثـاً وهى الفلسفة الطبـيعية قـديماً. والفارق بين الحديث والقـديم هو فارق كيفى. فالفيزياء الحديثة هى بداية تحكم الإنسان فى الكون، وهذا التحكم لم يكن وارداً فى الفيزياء القديمة لأنها انشغلت بالبـحث عن أصل الأشياء. بيد أن هذا التحكم يستلزم تعود الإنسان على الحياة فى الـفضاء. وهذا من شأنه أن يحدث تغييـراً جذرياً فى الإنسان ينبىء بظهور نوع جـديد من الإنسان يكون فى مقدوره تمثل الكون ذى الأبعـاد الأربعة (الزمكانى الذى تنبأ به أيـنشتين). ومن شـأن هذا التمثل أن يسـمح للإنسان برؤية الأحـداث قبل أن تقع، ومن ثم يصبح اللامعقول هو المعقول فيزول اغتراب الإنسان عن الكون.

الديموقراطية والدوجماطيقية (*)

عنوان هذا البحث ينطـوى على لفظين هما الديمقـراطية والدوجماطـيقية. فـماذا نعنى بهما. وما العلاقة بينهما؟ وما مكانتهما فى التعددية السياسية؟

يقال إن الديمـقراطية، فى نشأتهـا، مردودة إلى العصر اليـونانى القديم، وبالذات إلى أثينا. فقد وضع بروتاغوراس، لأول مرة فى تاريخ البشرية، الأساس النظرى للديمقراطية. ونقطة البداية، عنده، كيفية نشأة المجتمع. وهذه النشأة، فى رأيه، مردودة إلى تجمع الأفراد من أجل الدفاع عن أنفـسهم ضد هجمات الحـيوانات. بيد أن هذا التجـمع قد أفضى إلى ارتكاب الموبقات وذلك بسبب غياب فن الحياة فى اطار التجمع فى مدينة. وفن الحياة، فى رأى بروتا غوراس، هو فن السياسة. وبسبب هذا الغـياب أرسل كبير الآلهة، زيوس، إلى الإثينيين فضيلتين هـما: الاحترام المتبادل والعدالة، إذ هما يكـونان المبادىءالمنظمة للمدن، وروابط تسهم فى تأسيس الصداقة. ومعنى ذلك أن شـرط التجمع ليس هو الحاجة فقط بل أيضا قبول مبدأ العدالة فى العلاقات الإنسانية.(١)

وقد استلهم هيرودوتس هذا المفهوم فى تصويره لجدل دار بين نفر من نبلاء الفرس الذين حرروا فـارس من السحرة. وقد دار الجـدل على تحديد أفضل نظام للـحكم من بين أنظمة ثلاثة: الديمقراطية والأوليغركية والملكية. وكان يقصد، من إثارة هذا الجدل، السوفسطائيين لأنه جدل مماثـل للجدل السوفـسطائي شكلاً ومـضموناً من حـيث أنه يستند إلـى «الحجج المتناقضة».(٢)

وأيا كان الأمـر، فإن المطلب الأول، فى هذا الجدل، إلغـاء الملكية الفارسيـة بدعوى أن الحاكم الأوحد فى إمكانه فعل ما يحب، وأن رؤيته متقلبة، ثم هو موضع حقد وريبة. أما المطلب الثانى فهو قبول «حكم الأغلبية». وهو باليونانية. insonomia، وهو لفظ مكون من مقطعين inso ويعنى المساواة، nomia ويعنى القوانين، واللفظ ككل يعنى المساواة أمام القانون، وهو أفضل الأنظمة لأنه يخلو من عيوب الملكيـة حيث الحكام تختارهم الأغلبية، ويقدمون حسابا عن أعمالهم، والقرارات متروكة لمجلس الشعب.

والمفارقة هنا أن الاثينيين على الرغم من تقبلهم الديموقراطية لم يقبلوا التعددية الدينية، فمن كان يعلّم أن الآلهـة كذبة، أو يبحث عن بديل عنها مصـيره، فى الأغلب، هو شرب السم. وقد كان هذا هو مصير سقراط عندما اتهم بإنكار آلهة أثينا.

وإثر هزيمة أثينا من اسبـرطة تصور بعض الفلاسفة مثل أفلاطون بـأن الديموقراطية هى سبب الهزيمة. وأفلاطون فى كتابه «القوانين» يدعو إلى استبعاد ما هو خاص وما هو فردى فى جمهوريته، بل يذهب إلى حد القول بأن عيوننا وآذاننا وأيدينا ترى وتسمع وتلمس كما لو كانت تنتـمى إلى جماعة وليـس إلى فرد. كما يذهب إلى حـد القول بضرورة صيـاغة البشر فى قوالب موحدة بحيث يسعدون ويحزنون فى أمور واحدة وفى وقت واحد. وتدق القـوانين بحيث تحـقق وحـدة المدينة ـ الدولة. ومن أجل ذلك يصف أفـلاطون هذه المدينة بأنها «إلهية» وأنهـا النموذج بل «مثال» المدن. وفى فقرة أخرى من كـتاب «القوانين» يدعو أفلاطون إلى الأخذ بالنظام العسكرى ليس فقط فى وقت الحرب بل أيضا فى وقت السلم. ومن ثم يكون النظام مـحدِّداً لأسلوب الحيـاة. وهو يعنى بذلك أن يكون لكل فـرد قائد. يقول أفلاطون:

يقول أفلاطون: «فى الحـرب وفى السلم ينبغى على الإنسان أن يتجه ببـصره إلى القائد ويحتـذيه بإخلاص، بل إن الإنســان، فى أبسط الأمور، عليـه ألا يستـيقظ أو يتـحرك أو يغتسل أو يأكل إلا إذا أُخبر بأن يؤدى هذه الأفعـال. وفى كلمة واحدة نقول إن على الفرد أن يُعلم نفسه، بتكرار العادة، ألا يحلم بأنه يؤدى أفعـاله من غير معونة الآخرين». وهكذا

ينكر أفلاطون مبدأ المساواة. وقد صاغ هذا الانكار فى «القوانين» فى قوله بالمساواة للمتساوين، واللامساواة لغير المتساوين.

ومن بعد أفلاطون توقف استخدام لفظ «ديمقراطية» لمدة ألفى عام. وانشغل علماء السياسة بدراسة مقولتى الملكية والارستقراطية، وإذا ذكروا الديمقراطية فإنهم لا يذكرونها كنظام للحكم.

وفى عام ١٦٨٩ نشر جون لوك «رسالة فى التسامح» وهو يقصد التسامح الدينى بمعنى «أن ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية». ومعنى ذلك أن التسامح الديني يستلزم ألا يكون للدولة دين.

وقد طور جون ستيوارت مل هذا المفهوم فى كتابه «عن الحرية» إذ يضع المنفعة كبديل عن الحقيقة المطلقة. فهو يرى أن التسامح يمتنع معه الاعتقاد فى حقيقة مطلقة، أى يمتنع مع «الدوجما».

وهنا يلزم توضيح معنى المصطلح الثانى فى عنوان هذا البحث، وهو الدوجماطيقية. والدوجماطيقية من الدوجما، والدوجما، فى أصلها اللغوى، تعنى الأمر أو القاعدة، ولا تعنى الحق. جاء فى «انجيل لوقا»: «وفى تلك الأيام صدر أمر من أوغسطس قيصر... (الاصحاح الثانى، ١). وجاء فى «دانيال». لأجل ذلك غضب الملك واغتاظ جدا وأمر بإبادة كل حكماء بابل (الاصحاح الثانى، ١٣). أما فى عهد اثناسيوس أوغسطين فقد أطلق لفظ الدوجما على قوانين المجامع المسكونية والبابوات. ومن هنا ليس من الممكن نقد الدوجما لأن نقدها يعتبر هرطقة ويعتبر كفراً. التكفير إذن ملازم لمعارضة الدوجما. وتاريخ الدوجما شاهد على ذلك. فقد أعلن المجمع المقدس أن جليليو كافر لاعتقاده أن الشمس مركز العالم، وحيث أن هذا الاعتقاد يتعارض مع الكتب المقدسة فقد حكم على جليليو بالسجن وقراءة صلوات الندم السبع مرة كل أسبوع لمدة ثلاث سنوات. وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضة للقمع والاضطهاد من جانب السلطة أصبحوا ممتحنين لعقائد الناس، يحلون السيف محل الحجة والدليل. ويذكر الاسفراييني أن أبا هاشم «ابن أبى على الجبائى» كان

يكفر أباه ويتبرأ منه. والسيوطى يوافق الاسفراييني فى دعواه ويذكر أن اتباع الجبائى كانوا يكفرون اتباع أبى هاشم وبالعكس.

وأعتقد أن كانط هو الذى بلور مصطلح الدوجما، فهو يعنى به الاعتقاد الزائف فى قدرة الإنسان على اقتناص المطلق، لأن الإنسان عاجز، بحكم طبيعة العقل، عن هذا الاقتناص. ولهذا ألف كانط «نقد العقل الخالص» لكى يكشف عن هذا العجز إبستمولوجياً، أى استناداً إلى نظرية المعرفة. ووضع الفلسفة النقدية فى مقابل الدوجماطيقية. وكان يقصد بالفلسفة النقدية قدرة العقل على كشف جذور الوهم القائم فى تصور إمكان اقتناص المطلق. وتأسيساً على نظرية المعرفة هذه يمتنع تأسيس المجتمع على مطلق معين، أى على دوجما. ومن ثم تصبح الديموقراطية هى البديل عن الدوجماطيقية. وهذا هو مغزى العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية، ولكنها علاقة جدلية، أى علاقة تقوم على وحدة وصراع الأضداد. فالليبرالية تعنى تحرر الفرد من كل سلطان ماعدا سلطان الفرد على حد قول مل. أما الديموقراطية فتعنى المساواة بين الأفراد. وهذه المساواة تعنى أن سلطان الفرد محكوم بسلطان الآخر. وبالتالى فالديموقراطية تبدو مناقضة لليبرالية. بيد أن هذا التناقض يمكن رده إلى تصور معين عن المجتمع وهو أنه عبارة عن جملة أفراد، وليس عبارة عن كل عضوى مجاوز لجملة أفراده.

وقد حاولت الماركسية رفع هذا التناقض برد الفرد إلى المجتمع، فقد عرّف ماركس الإنسان بأنه «جملة علاقات اجتماعية»، ومن ثم تراجعت ذاتية الفرد. ومن شأن هذا التراجع أن يفضى من جديد إلى بزوغ التناقض بين الفرد والمجتمع.

نخلص من ذلك إلى أن الديمقراطية فى أزمة سواء لدى الليبراليين أو الماركسيين. وقد تباينت وجهات النظر فى مجاوزة هذه الأزمة. فقد تصور نفر من المفكرين الليبراليين أن هذه الأزمة تعنى أزمة فى الايديولوجيات. ومن هنا صك ادوارد شيلز مصطلح «نهاية الايديولوجيا» عام ١٩٦٠ حيث يقول:

«إننا نشاهد، فى العشر سنوات الأخيرة، نهاية ايديولوجيات عقلية تزعم أنها حاصلة

على الحقيقة المطلقة بالنسبة إلى رؤاها الكونية. وتأسيساً على ذلك لم يعد ثمة فارق بين الرأسمالية والشيوعية. فإذا قيل عن الرأسمالية إنها نسق، الإنسان فيه مستغل للإنسان فالشيوعية هى معكوس هذه العبارة. والنتيجة انتفاء التناقض بين الرأسمالية والشيوعية».

وفى تقديرى أن «نهاية الايديولوجيا» لا يعنى نفى الايديولوجيا على الاطلاق وإنما يعنى نفى ايديولوجيات على التخصيص. وهذه والتى هى على التخصيص مردودة إلى أنها قد «تمطلقت» أى تحولت إلى «مطلق» فلم تعد دافعة إلى التطور، بل معرقلة للتطور، الأمر الذى يستلزم البحث عن ايديولوجيا جديدة تؤلف بين الليبرالية والماركسية. وهذا «التأليف» مشروع فى إطار قانون وحدة وصراع الأضداد، وهو من قوانين المنطق الجدلى.

وفى تقديرى أن الثورة العلمية والتكنولوجية تسهم فى هذا التأليف بين الليبرالية والماركسية، بحكم افرازها لظاهرة جديدة يمكن تسميتها بالظاهرة «الجماهيرية». فقد أصبح لدينا مصطلحات مثل«مجتمع جماهيرى» و«ثقافة جماهيرية» و«وسائل اتصال جماهيرية» وأنا قد أضفت «إنسان جماهيرى» و«ابداع جماهيرى». وما يعنينى هنا لفظى «مجتمع جماهيرى» و«إنسان جماهيرى»، فما هو المجتمع الجماهيرى؟

للجواب عن هذا السؤال يلزم التفرقة بين «جماهير» و«مجتمع جماهيرى». والذى يدعونى إلى هذه التفرقة مفهوم أورتيجا إى جاست عن الجماهير فى كتابه «تمرد الجماهير» (١٩٣٠) .فالجماهير، فى رأيه، لا تعنى جماعة من الأفراد، كما أنها لاتعنى العمال، ولكنها تعنى الكيف المتدنى من الحضارة الحديثة، وهو كيف ناشىء من غياب النخبة. ولهذا فالذوق الحديث، عند إى جاست، يمثل حكم غير المؤهلين، والحياة الحديثة ليست إلا محواً لكل ما هو كلاسيكى. بل إن الثقافة الحديثة من حيث أنها تزدرى التراث، وتبحث عن التعبير الحر عن رغباتها الحيوية، فهى مثل «طفل مدلل» غير مقيد بمعايير، أى ليس لديه حد لأهوائه.

وهذا المعنى يتردد عند الرومانسية الألمانية التى تتميز بالاحتجاج ضد الحياة الحديثة بدعوى أن التكنولوجيا تنفى الإنسانية عن الإنسان. فآليات الآلة تؤثر على الإنسان فتتسم الحياة بالدقة، والصرامة، وتنتفى المبادرات الفردية، ويختفى التباين.

وجاء جبـريل مارسل ووضع أساساً مـيتافزيقـياً للرومانسية. فـهو يرى أنه من أجل أن ينتمى الفرد إلى الجماهير عليه أن يتخلص من ذاته الأصـيلة، ومن جذوره الحقيقية المغروزة فى عمق وجوده. ووسائل الاعلام تسهم فى تحقيق هذه النقلة من الجذور إلى اللاجذور.

بل إن النقد الموجه إلى الجماهير قـد امتد إلى العلم ذاته. يقول إى جاست «إن الإنسان العلمى هو نموذج الإنسان الجـماهيرى لأن تشجـيع العلم على التخصص جـعل من العالم راهباً مكتفياً بذاته وقانعاً بحدوده. ويخلص إى جاست من ذلك إلى نتيجة مبتسرة وهى أنه كلما ازداد عدد العلماء قل عدد المثقفين.

وخطأ إى جاست وأمثاله مـردود إلى تحليل مفهوم «الجماهير» بمعـزل عن الثورة العلمية والتكنولوجية، أى بمعزل عن «الجمـاهيرية» التى هى من إفراز هذه الثورة. ومن زاوية هذه الثورة يمكن القول بأن المجـتمع الجماهيرى لن يكون بمعـزل عن العلم والتكنولوجيا. ومن هنا يمكن القول بأن المجتمع الجماهيرى هو البديل عن المفهـوم الضيق للنخبة باعتبارها قمة المجتمع فى مقابل قاع المجتمع، أى لن يكون ثمة قمة أو قاع، أى لن تكون ثمة ثنائية.

وتأسيســاً على ذلك يمكن توضيح معنى «إنســان جماهيرى» بأنه الانســان الفرد ـ فى ـ الجـماهيـر، أى الانسان الذى ليس له وجـود خارج الجـماهيـر، ومع ذلك فهـو مجـاوز للجماهير فى إحساسه بفرديته. فأنت أمام التليفزيون، مثلا، تشاهد ما يعرض عليك وأنت بمعزل عن الجماهير، ومع ذلك فأنت لست وحدك المشاهد بل الجماهير مشاركة لك فى هذه المشاهدة. ومن هنا يمكن القول أيضا بأن الثورة العلمية والتكنولوجية قد كشفت النقاب عن عدم مشروعية القول بأسبقية أى من الفرد أو الجماهير، وبالتالى عـدم مشروعية القول بأن ثمة تناقضاً صورياً بين الليبرالية والماركسية، إذ هما يكونان تناقضاً جدلياً يلزم رفعه، ورفعه لا يتم إلا بتـأليف جديد بينهـما يأخـذ الإيجابيـات ويحذف السلبـيات. وهذا هو مـغزى التعددية السـياسية بشرط ألا نفهـم من هذه التعددية أنها تعددية مطلقـات، وإنما نفهم أنها تعددية نسبية، ذلك أن تعددية المطلقـات هى تعددية زائفة، لأن المطلق بحكم تعريفه واحد لا يتعدد، وإذا تعدد فصراع المطلقات حتمى. وتساير هذا القول نتائج الأبحاث التى أجريت

على الصراع فى مجتمعات متباينة، وهى أن الصراعات الاقتصادية تدور على الخيرات القابلة للقسمة، وهى لهذا صراعات قابلة للتفاوض، ومن ثم من اليسور حلها. وعلى الضد من ذلك الخيرات التى لا تقبل القسمة فإنها لا تقبل التفاوض. وصراع المطلقات من هذا القبيل.

ولبنان حالة صارخة فى هذا الشأن. فهو منقسم بفعل صراع المطلقات الدينية أكثر من انقسامه بفضل التناقضات الاقتصادية والسياسية. ولهذا فالصراع السياسى هو، فى المقام الأول، صراع دينى. فالقوميون اللبنانيون، ومعظمهم مسيحيون، يرون أن لبنان جزء من العرب، بل جزء من المجتمع الإسلامى. ولهذا فإن المسيحيين يلومون المسلمين بأن لديهم انتماء مزدوجاً. أما المسلمون فهم يتهمون المسيحيين بأنهم انفصاليون.. وقد عبر عن مشروعية هذه القضية «أمير حركة التوحيد الإسلامى» الشيخ سعيد شعبان و «تجمع العلماء المسلمين» حين قال «قد ظن بعض الواهمين إلى وقت قريب أن الرئيس الياس الهراوى، بموجب اتفاق الطائف، يختلف عن غيره من أبناء الطائفة المارونية الذين ربتهم المدارس التبشيرية وخلفتهم الحروب الصليبية وراءها حتى كشف بالأمس عن مكنون نفسه. والحقد على الإسلام لم يستطع أن يخفيه الرئيس الذى اختاره الغرب رئيساً لنا بتوصية من الصليبية العالمية فراح يتكلم عن أهداف الأصولية الإسلامية على أنها أهداف تقسيمية.. إن الإسلام يا فخامة الرئيس وحدً العالم العربى وأنتم الذين تسهمون فى تقسيمه وضرب الصيغة التوحيدية التى جمعت المسلمين والنصارى فى بيت واحد هو العالم الإسلامى. ولكن روح الحقد على الإسلام والمسلمين هى التى دعتكم لاقتطاع أرض من بلادنا العربية والإسلامية لتكون جسما غريباً معادياً لمحيطه، كما ساعدتم على إقامة إسرائيل لتكون جسماً آخر رديفاً للعنصرية المارونية». (٣)

وتأسيساً على ذلك ثمة نتيجة منطقية وهى أن حل صراع المطلقات يستلزم انتزاع المطلقية من وحدات التعددية السياسية، أى عَلْمنة التعددية السياسية. ذلك أن العلمانية، فى معناها الدقيق، هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق. ولكن الملاحظ أن العلمانية مرفوضة من العرب، وخاصة مع تصاعد الأصولية الإسلامية، أو بالأدق مع

تصاعد المطلق الأصولى الإسلامى الذى تجسد فى الثـورة الإيرانية بقيادة خومينى، ويحاول أن يتجسد فى البلدان العربية برمتها. فثـمة سمتان للحاكم فى رأى خومينى: السمة الأولى أن يحكم استناداً إلى الشريعـة الالهية، وليس إلى الإرادة الإنسانية. والسمـة الثانية أن هذا الحاكم هو الـفقيـه العادل. ومن هاتين الســمتـين يمكن القول بأن المطلق الأصـولى، عند خومـينى، متجـسد فى الفـقيه العـادل، ومن ثم يتطابق المطلق مع ألنسـبى، وذلك بإحالة النسبى إلى المطلق، أو بالأدق بمطلقة النسبى، وهذا تناقض فى الحدود.[٤]

تعليم بلا دوجماطيقية (*)

يقول أفلاطون فى «الجمهورية»: «إننا فى العلم نبحث من أجل معرفة ما هو موجود أبديًا، وليس معرفة ما هو موجود فى لحظة ثم يتلاشى، ومن ثم نتفق على أن الهندسة هى معرفة ما هو موجود أبديًا. وإذا كان ذلك كذلك، أيها الصديق العزيز، فالهندسة ينبغى أن تجذب العقل نحو الحقيقة»[1]. ومعنى هذا النص أن المعرفة تدخل فى علاقة جوهرية مع الحقيقة.

والسؤال إذن: هل هذه العلاقة مشروعة؟

نجيب بسؤال: ما الحقيقة؟

هناك ثلاث نظريات:

أولاً: نظرية «الحقيقة صورة» أى الحقيقة صورة طبق الأصل. عبّر عنها الفلاسفة المسلمون فى قولهم «الحقيقة هى مطابقة ما فى الأعيان لما هو فى الأذهان» وعبّر عنها الفلاسفة المسيحيون وعلى الأخص توما الأكوينى فى قوله «الحقيقة هى المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو موجود موجود، وأن ما ليس موجوداً ليس موجوداً». بيد أن هذا التعريف للحقيقة عسير المنال لأنه يفترض مقدماً أن نعرف الأشياء مستقلة عن عقلنا، ثم نقارن بعد ذلك بين الأصل والصورة. والعُسر هنا مردود إلى أنه من المحال معرفة الأشياء كما هى فى ذاتها بمعزل عن تأثير العقل فى حالة معرفته هذه الأشياء.

ثانياً: نظرية «الحقيقة قانوناً» وقد عبّر عنها ديكارت فى قوله بأن «سلاسل التفكير

الطويلة التى اعـتاد علماء الهندسـة أن يستخـدموها فى التدليـل على أصعب ما يفـرضونه خيلت إلىَّ أن جميع الأشياء التى تقع فى علم الناس إنما تتـتابع فيما بينها على هذا النمط، وأن الإنسـان إذا كفَّ عن أن يتقـبل البـاطل على أنه حق واحـتفظ دائمـاً بالنظام الواجب لاستنتاج بعضها من بعض لا يجد منها قصـياً لا يستطيع الوصول إليه، ولا خفياً لا يمكنه الوقوف عـليه».[٢] ومعنى هذا النص أن الحقيـقة فى داخل أفكارنا، ولا تُعرف إلا بالتلازم المنطقى استناداً إلى قوانين العقـل. بيد أن قوانين العقل متباينة بين فيلسـوف وآخر. فقانون عدم التناقض عند أرسطو. ونقيضه أى قـانون التناقض هو عند هيجل. وقانون العلية الذى يفضى إلى الحتمية مشكوك فيه عنـد الغزالى من متكلمى المسلمين، وعند هيوم من فلاسفة الغرب على الرغم من تباين الغـاية من هذا الشك. يقول الغزالى «الإقتراب بين مـا يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عـدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب، والشـبع والأكل، والاحتـراق ولقاء النار، والنـور وطلوع الشمس، والموت وحـز الرقبـة، والشفاء وتسرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل».[٣] ويقول هيوم قولاً مشابهاً لما يقوله الغـزالى. ففى رأى هيـوم أن علاقة العلـية خاليـة من الضرورة. وما يـزعم لها من ضرورة ناشىء من أن العادة تجـعل العقل غير قادر على عدم تصـور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق. ومن ثم يخلص هيوم إلى القول بأن علاقة العلية مجرد عادة عقلية.[٤] ومع ذلك فالغـزالى وهيوم مـتباينان فى الغـاية من الشك فى العلية. فـهى عند الغزالى لتـبرير المعجزة، ولكنها عند هيوم لدحض الدوجماطيقية.

ثالثاً: نـظرية «الحقيـقة نجـاحاً» وقد عـبَّرت عنهـا البرجمـاتية، وعـبَّر عنهـا على وجه التخصيص وليم جيـمس فى نفيه لوجود حقيقة واحدة لأن الحقـائق متعددة، وذلك بسبب التباين فى تسمية ما هو ناجح. وما هو ناجح يقاس فى إطار العلاقات القائمة. ونحن نرى أن هذا المقياس مـخالف للواقع. فالواقع متطور، ولهـذا فالعلاقات القائمـة ليست دائمة. وتاريخ العلم يشهد على ذلك. فـعند أرسطو كانت العلاقة قائمة بين وزن الجـسم وسرعته

بمعنى أنه كلما كـان وزن الجسم أثقل كانت حركتـه أسرع. أما عند جليليو فـلا علاقة بين وزن الجسم وسرعته. فالسرعة واحدة أيّا كان وزن الجسم متى أزلنا العوائق الخارجية.

وتأسيساً على هذه النظريات ونقائضها هل يمكن القول بأن ليس ثمة حقيقة؟

يقول أرسطو فى كتابه «الميتافيزيقا» إنه بسبب الدهشة يبدأ الناس فى التفلسف. التفلسف إذن وليد الدهشة.[٥] وإذا كانت الدهشة تعنى الشك فالتفلسف إذن وليد الشك.

فى العـصر اليـونانى القديم اتخـذ السوفـسطائيون من تبـاين المذاهب والعادات ذريـعة للشك. ثم نشأت «المدرسة الشكية» ورائدها سكستوس امبيريقوس وفكرته المحورية أن لكل حجـة حجـة مضادة لهـا ومسـاوية لها فى القـوة. والنتيـجة إمتناع الإنسـان عن أن يكون دوجماطيـقياً.[٦] ثم يستطرد سكستوس قائلاً: «إذا كانت الدوجـما تعنى إقرار ما هو غير واضح فليس ثمة مذهب»، لأن المذهب - فى رأيه - يعنى الالتزام بمجـموعة من الدوجمات المتسقة فيما بينها، وفيما بينها وبين الظواهر. وإذا كانت الغاية من الشك سكينة النفس على حد تعبير سكستوس فإن الدوجما، فى هذه الحالة، تقف ضد هذه السكينة.[٧] وهذا على غير القول الشائع بأن سكينة النفس ملازمة للدوجما.

الدوجـما إذن، فى مـعناها الأولى، ضد الشك ومـع الالتزام بمذهب، ثم تبلور مـعنى الدوجما فـيما يسمى «علم العقـيدة» وهو فى المسيحيـة علم اللاهوت، وفى الإسلام علم الكلام، فأصبحت للدوجما سلطة تحكم على مَنْ يعارضها بالهرطقة أو الكفر.

وفى العصر الحـديث عانت الدوجما من الشك مرة أخـرى ابتداء من بيكون وديكارت. أسس بيكون منطقاً جـديداً يدور، فى جانبه السلبى، علـى الكشف عن أوهام العقل وهى أربع أوهام: «أوهام المسـرح» التى هاجرت من الدوجـمات الفلسـفيـة المتنوعة إلى عـقول البشر.[٨] أما ديكارت فإنه يقول: «لم أكد أنهى المرحلة الدراسية التى جرت العادة أن يُرفع الطالب فى نهايتها إلى مرتبة العلماء حتى غيّرتُ رأيى تماماً لأنى وجدت نفسى فى ركام من الشكوك والأخطاء بدا لى معها أننى لم أفد من محاولتى التـعلم إلا الكشف شيئاً فشيئاً عن جهالتى».[٩] وبعد هذا الشك أسس ديكارت منهجاً جديداً يناقض منطق أرسطو. ثم جاء

هيوم وتابع كـلاً من بيكون وديكارت فى ممارسة الشك، ولكنه انصرف فى شكه إلـى سمة الضرورة فى مبـدأ العلية. وتأثر كانط بهيـوم فى هذه المسألة فقال: «لقـد أيقظنى هيوم من سُبـاتى الدوجماطيقى». وكـانط يعنى بالدوجماطيـقية الكف عن كـشف جذور الوهم فى المفاهيم المتوارثة.

وفى القرن العشرين إزداد الشك فى الدوجما بفضل نظرية «الكوانتم» التى نشأ عنها مبدأ اللاتعين لهيـزنبرج. واللاتعين يعنى اللايقين، وبالتالى يعنى عـدم مشروعية ملكية الحـقيقة المطلقة. والنتيجة بزوغ اللادوجماطيقية فى مواجـهة الدوجماطيقية. وهذه النقلة الكيفية من الدوجماطيقيـة إلى اللادوجماطيقية من شأنها نفى المحرمات الثـقافية. وقد واكب هذا النفى بزوغ ثلاث ظواهر: الكونية والكوكبـية والاعتماد المتبادل. الكونيـة تعنى تكوين رؤية علمية من الكون استناداً إلى الثورة العلمـية والتكنولوجية. فقـد أصبح من الممكن أنْ يرى الإنسان الكون من خلال الكـون، وذلك بفضل غزو الفـضاء. وكانَ من قـبل ذلك يرى الكون من خلال الأرض. كـما أصبح من الممكن أن يرى الإنسـان الأرض من خلال الكون فـتبدو له وكأنها وحدة بلا تقسيمات. الأمر الذى يلزم منه الاعتماد المتبادل بين الشعوب والأمم. وقد ورد فى تقرير «نادى روما» (١٩٩١) أن عالم اليوم يمـر بمرحلة الثورة الكوكبية الأولى وهى ثورة متمـيزة من الثورة الزراعيـة والثورة الصناعية فى أنهـا تخلو من وضوح الرؤية، إذ هى تموج بحركات لاعقلانية وتعصبية وأصولية ولهذا فإن التفكير التقليدى لم يُعد صالحاً لمواجهة هذه لحركات.[١٠] وتتردد النغمة نفسـها فى مشروع اليونسكو عن «الديموقراطية فى العالم» (١٩٩٣). ومن هنا تأتى ضـرورة الإبداع. وإذا أضيف الإبداع كـبُعـد رابع للأبعاد الثـلاثة الأخرى وهى الكونية والكوكبية والاعتماد المتبادل كان لدينا ما أسميه «رباعية المستقبل».

وفى إطار هذه الرباعيـة ينبغى تطوير التعليم على الإطلاق، وتطويره فى كليـات التربية على التخصيص حيث أن هذه الكليات مكلفة بإعداد المعلم.

ولكنَ أى معلم؟

هذا هو السؤال. وحيث أن ثمة علاقة تضايف بين المعلم والطالب فثمة بالضرورة سؤال آخر:

أى طالب؟

إن العلاقة التقليدية بين المعلم والطالب تدور على تلقين الحقيقة من جانب المعلم، وتذكر الحقيقة من جانب الطالب. وفى إطار هذه العلاقة نشأت اختبارات الذكاء، أى أن صياغة هذه الاختبارات تمت فى إطار ما هو حادث فى العملية التعليمية من تلقين وتذكر ابتداء من الفرد بينيه وهنرى بيرون فى فرنسا، ولويس ترمان فى أمريكا، وسيرل بيرت وهانس إيزنك فى إنجلترا. وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن ثمة نسقاً تعليمياً يقوم على ثلاثية التلقين والتذكر والذكاء محذوفاً منه الإبداع. وبالتالى يصبح من حقنا القول بأن هذا النسق ليس صالحاً فى بقائه فى إطار رباعية المستقبل. وإذا كانت رباعية المستقبل لا تستقيم إلا بالإبداع كان لزاماً علينا أن نؤسس نسقاً تعليمياً جديداً يقوم على الإبداع وليس على الذكاء، وبالتالى لا يقوم على التلقين والتذكر.

والسؤال إذن:

- ما هو هذا النسق التعليمى الجديد؟

- ومَنْ الذى يؤسسه؟

أجيب عن السؤال الثانى وأتريث فى الإجابة عن السؤال الأول فأقول إنهم أساتذة كليات التربية وليس غيرهم. وهنا نواجه إشكالية حادة وهى أن أساتذة كليات التربية هم أنفسهم الذين أسسوا النسق التعليمى القديم. وإذا كانت الإشكالية تنطوى على تناقض فليس فى الإمكان رفع التناقض الكامن فى الإشكالية المطروحة إلا بأن يمارس أساتذة كليات التربية ما يسمى بـ «النقد الذاتى».

هذا عن جوابى عن السؤال الثانى فماذا عن جوابى عن السؤال الأول وقد أبديت رغبة فى التريث، وهذه الرغبة مردودة إلى أن تأسيس النسق التعليمى الجديد يستلزم جهداً جماعياً. وكل ما يمكن أن أسهم به فى هذا التأسيس هو إثارة إشكاليات، أى تناقضات من غير رفعها. وهذه الإشكاليات عددها أربع:

الإشكالية الأولى: قائمة بين انفجار المعرفة وانفجار السكان. فانفجار المعرفة نقلة كيفية، بينما انفجار السكان نقلة كمية.

وهنا يثار سؤالان:

- ماذا نعلّم فى ضوء انفجار المعرفة؟

- وكيف نعلّم فى ضوء انفجار السكان؟

وهنا ثمة مفارقة وهى أننا نقول عن انفجار المعرفة إنه نقلة كيفية والسؤال عنها كمى، ونقول عن انفجار السكان إنه نقلة كمية والسؤال عنها كيفى.

والإشكالية الثانية: قائمة بين تداخل العلوم من جهة ووجود أقسام فى كليات التربية لا تتجاوز تخصصها الدقيق.

والإشكالية الثالثة: تقوم فى القسمة الثنائية بين التربويين والأكاديميين. النتيجة الحتمية من هذه القسمة أن التربويين ليسوا بأكاديميين. فهل التربية ليست علماً من العلوم الأكاديمية؟

تبقى الإشكالية الرابعة والأخيرة: وهى أنه فى ضوء مبدأ اللاتعين أو بالأدق اللايقين هل تظل العلاقة قائمة بين المعرفة والحقيقة؟

هذه هى الإشكاليات الأربع. وأعتقد أن رفع التناقض الكامن فيها يمكن أن يكون إرهاصاً لتأسيس النسق التعليمى الجديد.

الأصولية والطفيلية معًا على الطريق

فى ٢٥ أبريل ١٩٨٤ عقـدتُ ندوة بعنوان «الانفتـاح الاقتصـادى والنظام الاجتـماعى» دعوتُ إليها نفراً من المفكرين المصريين لإجراء حوار حول العلاقة بين الاقتصاد والثقافة فى ضوء قضية محدودة هى ما اصطلح على تسمـيته فى السبعينيات من هذا القرن فى بلادنا بـ «الانفتاح الاقتصادى» ومدى تأثيره على النظام الاجتماعى.

والذى دفـعنى إلى اخـتيـار عنوان هذه الندوة حـوار دار بينى وبين أحـد أسـاتذة علم الاقتصـاد بجامعـة هارفارد إثر دعوة تلقيـتها من هذه الجامـعة لإجراء حوار مع نخـبة من أساتذتها فى ابريل ١٩٧٦. وهذا الأستاذ خبير فـى الاقتصاد المصرى فى وضعه القائم وفى وضعه القادم.

وفى بداية الحوار أثرت ما كان يدور فى ذهنى وهو:

مع عودة أمـريكا ومعونتهـا المالية إلى مصـر إثر طرد الاتحاد السوفـيتى بزغت ظاهرتان متلازمتان وهما: الأصوليـة الدينية والرأسمالية الطفيلية[1]. ومن ثدار هذا الـتلازم تفكك المجتـمع. ومما هو جدير بـالتنويه أنه على الرغم مما يبدو من تـناقض بين هاتين الظاهرتين حيث أن كلاً منـهما رد فعل ضد الآخـر إلا أنهما متـحدان فى الغاية وهى تدميـر حضارة العصر، حضارة العلم والتكنولوجيا.

ثم تساءلت:

هل أنا محق فى هذا التوصيف وما لازمه من تأويل؟

فأجاب أستاذ الاقتصاد:

أنت محق، وبزوغ الظاهرتين مقصود.

فسألت:

ـ وما هو هذا المقصود؟

أجاب:

تدمير القطاع العام من أجل إفساح الطريق لعودة الاقتصاد البورجوازى الذى كان قد توقف فى فترة النظام الناصرى.

وجاء تعليقى على النحو الآتى:

ـ ليس فى الإمكان تأسيس اقتصاد بورجوازى إلا فى مناخ ثقافى يستند إلى إعمال العقل والمنهج العلمى. وهذا المناخ غائب فى حضور العلاقة العضوية بين الأصولية والطفيلية لأن الرأسمالية الطفيلية تفرز قيمًا طفيلية ملوثة بفكر لا علمى يناقض المسار العقلانى للحضارة الإنسانية. ولا أدل على ذلك من أن بزوغ الاقتصاد البورجوازى فى أوروبا قد مهدّ له المنهج العلمى الذى أسسه كل من بيكون وديكارت فى القرن السابع عشر. أسس بيكون المنهج التجريبى فى كتابه «الأورجانون الجديد» وأسس ديكارت المنهج الرياضى فى كتابه «مقال فى المنهج». والمنهجان يخلوان من النكهة الدينية، الأمر الذى أفضى إلى التحرر من السلطة الدينية الدوجماطيقية التى كانت مهيمنة على العقل الأوروبى فى العصر الوسيط. وبسبب هذه الهيمنة أصدرت حكمًا دينياً على جاليليو وأحرقت جثمان جيوردانو برونو، وأدانت أية نظرية علمية تتوهم أنها مناقضة لدوجماطيقيتها.

وفى يوليو ١٩٨٢ دعانى المعهد الافريقى الأمريكى بواشنطن لإجراء حوار مع علماء دين واجتماع وفلاسفة. ومن بين مَنْ التقيتهم المسئول عن تخطيط الدراسات اللاهوتية بالكنيسة المشيخية المتحدة بنيويورك.

سألنى فى بداية الحوار:

أنت أستاذ فى الفلسفة. فماذا تريد من أستاذ فى علم اللاهوت؟

فأجبت:

فى ذهنى فرض أود التحقق من صحته أو فساده وهو أن ثمة ظاهرة كوكبية مفادها أن ثمة علاقة عضوية بين الأصوليات الدينية والرأسمالية الطفيلية فى هذا الزمان. فما هو رأيك؟

أجاب:

رأيى من رأيك، وسأدلل لك على ذلك. فى لائحة كنيستنا ثمة بند ينص على قبول هبات دون شروط ولكننا الآن نقبل عن اضطرار هبات من الرأسماليين الطفيليين وبشروطهم. وشروطهم تدور على ضرورة تدخلهم فى وضع المقررات وفى تحديد البلاد التى سيذهب إليها الطلاب بعد تخرجهم.

فى هذا الإطار برمته عقدت الندوة المشار إليها آنفاً. ودعوت إليها: سيد عويس، وسيد ياسين، وعلى الدين هلال، وعلى مختار، ومحمود عبدالفضيل، ومنى أبوسنة، وملك زعلوك، ونبيه الأصفهانى.

فى بحثه عن «أثر سياسة الانفتاح على القيم الاجتماعية» يرى سيد عويس أن سياسة الانفتاح قد أحدثت تغيراً اجتماعياً لم يكن مخططاً له، فبزغت ظواهر اجتماعية غير مألوفة نذكر منها ظاهرتين هما ظاهرة الهجرة إلى الداخل والخارج. وظاهرة الازدواجية الثقافية.

ظاهرة الهجرة إلى الداخل تعنى الهجرة من الريف إلى المدينة. بيد أن هذه الهجرة أدت إلى ترييف المدينة، الأمر الذى أفضى إلى بزوغ مشكلات اجتماعية جديدة من بينها الرشوة وإدمان المخدرات وجرائم الجنس ومختلف أنواع التهريب. أما ظاهرة الهجرة إلى الخارج فهى تعنى الهجرة إلى رل النفط من أجل البحث عن المال وليس عن أى شىء آخر، فتحول البشر إلى سلع تباع وتشترى.

أما عن ظاهرة الازدواجية الثقافية فهى تعنى عند سيد عويس التعارض بين ما تقوله القيادات السياسية وما تفعله.

والمطلوب كعلاج لسلبيات الانفتاح الاقتصادى التحرر من الازدواجية الثقافية، الأمر الذى يتطلب تعزيز العلمانية التى تستهدف فى رأى سيد عويس الفصل بين الدين والدولة.

أما بحث سيد ياسين فعنوانه «رؤية تاريخية لسياسة الانفتاح» ويدور على تطور المشروع الثقافى القومى المصرى ابتداء من حكم محمد على، وهو تطور ينطوى على نماذج ثلاثة: الليبرالى والإسلامى والتكنوقراطى.

النموذج الليبرالى (١٩٣٣ ـ ١٩٥٢) ثمرة الحملة الفرنسية، ولهذا فإنه غربى. وهذه هى نقيصته، إذ كاد يعصف بالقيم الثقافية المصرية والعربية الإسلامية، ومن ثم كان هذا النموذج من أسباب التخلف. وهو رأى على الضد من القول الشائع بأن الحملة الفرنسية كانت بداية النهضة العربية عندما وعى المثقفون المصريون درجة تخلف المجتمع المصرى بمقارنته بالمجتمع الفرنسى. وبسبب هذا الوعى بدأ استيراد الأفكار. وبسبب هذا الاستيراد حدثت حالة بتر تاريخية لمسار الحضارة المصرية. ولولا الحملة الفرنسية لتمكّن المجتمع المصرى من إفراز فكر قومى أصيل. ويدلل سيد ياسين على صحة رأيه بما ورد فى كتاب بيتر جران وعنوانه «الجذور الإسلامية للرأسمالية» حيث يفصل القول فى هذه المرحلة الوطنية التى أجهضتها الحملة الفرنسية والتى تميزت بأنها كانت بداية لحركة رأسمالية تجارية مصرية تواكبها ثورة فكرية بقيادة الشيخ حسن العطار. وهذا الرأى على الضد مما يقوله الليبراليونّ المصريون من ضرورة حذف التراث العربى الإسلامى لمجاوزة التخلف، ومن ثم فشل الليبراليون فى رأى سيد ياسين.

هذا عن النموذج الأول. أما عن النموذج الثانى وهو النموذج الإسلامى فهو منافس للنموذج الأول لأنه يزعم تحديث الإسلام. وقد حورب هذا النموذج من الليبراليين وأسهمت ثورة يوليو ١٩٥٢ فى هذه الحرب وذلك باحتوائه.

يبقى النموذج الثالث وهو النموذج التكنوقراطى الذى تمثل فى إطار اشتراكى. وقد فشل أيضاً لأنه ركز على العدالة الاجتماعية وتجاهل الديموقراطية فعزل الجماهير عن المشاركة السياسية.

ويقتـرح السيد ياسيـن نموذجاً رابعاً يجمع بيـن النماذج الثلاثة السـابقة فيأخـذ العدالة الاجتماعية من النموذج الاشتراكى والحرية الفردية من النموذج الليبرالى والتراث الإسلامى من النموذج الإسلامى.

بيد أن الإشكالية، فى رأيى، تكمن فى أن عملية الجمع بين النماذج الثلاثة تقوم فى أن النموذج الإسلامى تحـول إلى نموذج أصولى وتداخل عضوياً مع الرأسماليـة الطفيلية، وفى أن النموذج الليـبرالى لا ينشد الحد من الحـرية الفردية فى حين أن هذا الحـد قائم الآن فى التكتلات الاقـتصادية الإقليـمية والدوليـة، وفى أن النموذج الاشتراكى تـبخر بعد طغـيان الخصخصة.

يأتى بعد ذلك بحث علىّ الدين هلال وعنـوانه «سياسة الانفتـاح. . . بعض من الأبعاد السياسـية،». وفى رأيه أن صندوق البنك الدولى قد أدى دوراً هامـاً فى صياغة سـياسات اقتصادية فى أبريل ١٩٧٦، وفى التوسع فى سوق العملة وخفض الإعانات. وكانت وجهته الاستهلاك لا الإنـتاج فظهرت الرأسمالية الطفـيلية واهتز الاستقرار الإقليـمى وانتهى الأمر بتغريب المجتمع المصرى.

أما بحث محمـد عبد الفضيل فعنوانه «تشـريح موجز عن سياسة الانفـتاح فى مصر». وهو يرى أن ثمة نوعين من الاقتصاد فى مصر «اقـتصاد سرى أسود»، و«اقتصاد رسمى». الاقتصاد الرسمى يتـسم بضعف الأجور، وبانخفاض أسعاره. أما الاقـتصاد السرى الأسود فأسعـاره عالية غيـر ثابتة، وأرباحه كثـيرة، ولديه تدفقات هائلة من النقـود السوداء. هذا بالإضافة إلى بزوغ ظاهرة أطلق عليها محمد عبدالفضيل «تجريف العمالة». فالعمالة اتجهت إلى نوعين من الـهجرة: الهـجرة الخارجـية إلى الخليج، والهجـرة الداخلية إلى الأعـمال الطفيلية وإلى شركات وبنوك الاستثمار.

وقد توصلت ملك زعلوك فى بحثـها بعنوان «الانفتاح والنظام الاجتـماعى. : والوكلاء التجـاريون فى مصر» إلى أن الرأسـمالية الطفـيلية التى تعـمل فى نشاط الوكالة لشـركات متعددة الجنسيات هى امتداد طبيعى لرأسمالية الدولة فى نظام عبد الناصر.

أما بحث منى أبوسنه بعنوان «مصر فى مفترق الطرق» فقد دار على تحليل الفترة الزمنية من ١٩٧٤ إلى ١٩٨٤. وهى ترى أن هذه الفترة تنطوى على ثلاثة تيارات: اللاثورية واللاإنتاج، واللاعلمانية. وتمثل هذه التيارات نواة التخلف الحضارى. التيار اللاثورى أفضى إلى تحويل الزعامة من عبدالناصر إلى السعودية، والغاية منه تصفية القطاع العام. والتيار اللاإنتاجى تجسد فى ظهور طبقة طفيلية غير منتجة تروج لقيم لا حضارية، وشعاره أقصى ربح بأقل جهد. والتيار اللاعلمانى يتمثل فى الجماعات الإسلامية المتحالفة مع الرأسمالية السعودية، الأمر الذى أفضى إلى تأسيس بنوك إسلامية فى مصر.

وترى منى أبوسنه أن ثمة قاسماً مشتركاً بين هذه التيارات الثلاثة وهو أنها معادية للحضارة. والخروج من مفترق الطرق يكون بالتمثل المبدع للثقافة الغربية.

أما بحث نبيه الأصفهانى فعنوانه «بعض الملاحظات على سياسة الانفتاح الاقتصادى وانعكاسها على المجتمع المصرى» تقرر فيه أن سياسة الانفتاح بدأت بصدور القانون ٤٣ لسنة ١٩٧٤ فى عهد السادات، وهو بشأن تشجيع القطاع الخاص والاستثمار العربى والأجنبى. وترى نبيه الأصفهانى أن هذا القانون أفضى إلى خلق تنافس غير مشروع بين القطاعين العام والخاص لصالح الخاص، فتقلص الإنتاج وأصبح الاعتماد على الاستيراد بدون تحويل عملة فتأسست السوق السوداء وانفجر التفسخ الاجتماعى فى مظاهرة الجياع فى يناير ١٩٧٧، وظهرت الرأسمالية الطفيلية وأسهمت فى تدعيمها هجرة المصريين - عمالاً ومثقفين - إلى دول الخليج.

يبقى بعد ذلك بحث على مختار وعنوانه «الانفتاح الاقتصادى والتغيرات الاجتماعية» وهو يرى أنه مع سياسة الانفتاح برزت قيم تتناقض مع الحقبة الناصرية مثل عدم الانتماء وجمع المال إلى الحد الذى تحققت فيه ثروات خيالية وأكثرها دون عمل منتج. واشترك فى ذلك كل من القطاع العام والقطاع الخاص، ووقع الكل فى شباك هذه الأنشطة غير المنتجة. وساد الإحباط والشعور بالعجز وانعدام الرغبة فى العمل.

ثم أنهى بحثه بهذا السؤال:

هل ثمة تنمية مستقبلية لصالح الجماهير؟

أما أنا فقد اختزلت هذا الحوار فى عبارة واحدة:

«لا أحد يستطيع أن يفلت من الفساد».

وبعد انتهاء الندوة تابعت مسار الظاهرتين المتلازمتين: الأصولية والطفيلية لمعرفة مدى ملازمتهما كوكبياً.

قرأت تقريرا صدر عن مجلس نادى روما (١٩٩١) عنوانه «الثورة الكوكبية الأولى» جاء فيه أن قوى السوق محكومة بجنون الربح أيا كانت الظروف، وأن تجارة المخدرات أكثر ربحاً من تجارة البترول. والتعايش بين القيم أصبح موضوع تساؤل بعد بزوغ الأصولية، وأن الفوضى والهمجية والعنف من علامات العصر، وأن العنف يولد الإرهاب الذى يجذب المتعصبين.(٢)

ثم قرأت تقريراً عن حالة وسائل الإعلام العربية جاء فيه أنه حتى منتصف الثمانينيات كانت الصحف العربية ممولة من السعوديةوالعراق وليبيا ومنظمة التحرير الفلسطينية. وفى عام ١٩٨٣ طردت المنظمة من لبنان وواجهت صعوبات مالية فخرجت من لعبة التمويل. وفى عام ١٩٨٩ اتهمت ليبيا بالضلوع فى «مسألة لوكيربى». وحوصرت دولياً فتوقفت عن تمويل الصحف التى لم تقف إلى جوارها. وأجبر العراق على الخروج من لعبة التمويل بعد حرب الخليج فى عام ١٩٩١ فانفردت السعودية بالملعب وتحكمت فى الصحافة، ثم اتجهت إلى تأسيس قنوات فضائية.(٣)

وطالعت تقريراً بعنوان «تنظيف الاقتصاد الكوكبى» جاء فيه أن ثمة مالاً دولياً قذراً يقع خارج الاقتصاد الدولى الرسمى قيل إنه يصل إلى ٥٠٠ بليون دولاراً، وقيل أيضاً إنه يصل إلى ١٠٠٠ بليون دولاراً سنوياً، بعضه موضوع فى بنوك جزر سيمان.

والشركات المسجلة عددها أكثر من عدد سكان هذه الجزر الذى يصل إلى ٣٣,٠٠٠ والبنوك بها إيداعات من الأموال القذرة «المجهولة المصدر» تصل إلى ٤٦٠ بليون دولارا.(٤)

وقرأت تقريرين عن علاقة المخابرات الأمريكية بالأصولية والطفيلية. التقرير الأول عن

العلاقة بين هذه المخابرات والمخدرات وجاء فيه أنه فى يناير ١٩٨٥ فى عهد ريجان أصدر القضاء الأمريكى حكماً بتغريم «بنك أوف أمريكا» مبلغ ٤,٥ ملايين دولاراً لانتهاكه القوانين الأمريكية بعدم الإبلاغ عن إيداعات نقدية بمبالغ كبيرة. الأمر الذى يدل دلالة أكيدة على أن هذه المبالغ جاءت عن طريق غير مشروع، وغالباً تجارة المخدرات. أما عدا ذلك فإن التحقيقات انتهت عند هذا الحد. . وأنه ليس فى إمكان أية سلطة فى أمريكا حجب التحقيقات فى أية مخالفات من هذا النوع سوى الـ «سى. أى. إيه». [٥]

أما التقرير الثانى فهو عن العلاقة بين المخابرات المركزية الأمريكية والأصولية الإسلامية والمخدرات. جاء فيه «أن حكمتيار كان يتلقى وحده ما يوازى ٦٠٪ من المعونة الأمريكية طوال فترة الحرب والتى قدرت بحوالى ثمانية مليارات دولاراً. بل إن الأمر وصل بالمخابرات المركزية الأمريكية إلى تسهيل تهريب كميات هائلة من الهيروين. فالناقلات التى كانت تستخدم فى نقل الأسلحة من باكستان إلى أفغانستان لم تكن تعود فارغة أبداً. وكانت النتيجة أن باكستان التى لم يكن بها مَنْ يتعاطون الهيروين فى عام ١٩٧٩ قد أصبح بها أكثر من مليونى متعاط قرب نهاية الحرب. [٦]

وفى عام ١٩٩٦ كشف «بيان قمة باريس» عن علاقة عضوية بين مافيا غسيل الأموال وتنظيمات الإرهاب. وتناولت «قمة شرم الشيخ» الإرهاب وقنوات التمويل غير المشروعة.

ومما هو جدير بالتنويه أن الأمم المتحدة تنشد عقد مؤتمر دولى يناقش الإرهاب الدولى لمعرفة كيفية مواجهته. وأنا أعتقد أن الإرهاب هو محصلة العلاقة العضوية بين الأصوليات الدينية والرأسمالية الطفيلية. ومعنى ذلك أن القضاء على الإرهاب لا يتم إلا بالقضاء على هذه العلاقة العضوية.

حقوق الإنسان والدوجماطيقية (*)

فى عـام ١٧٩١ أصدر تومـاس بين Thomas Paine الجـزء الأول من مؤلفـه «حقـوق الإنسان». وكان هذا المؤلف رداً على مـؤلف ادموند بيرك Edmund Burke «تأمـلات فى الثورة فى فرنسا» الذى صدر فى عام ١٧٩٠، أى بعد الثورة الفرنسية بعام.

والمؤلفان يدوران على مـا نشرته «جماعة الـثورة»، للاحتفال بمرور مـائة عام على ثورة الويج. وفى مقدمة هذه الأبحاث تهنئة للجمعية الوطنية الفرنسية.

وقد رفض بيرك هذه التهنئة، وجاء رفضه على النحو الآتى:

«إننى أعلق تهنئتى الخاصة بالحرية الجـديدة فى فرنسا إلى أن أزوّد بمعلومات عن العلاقة بين هذه الحـرية، والحكومـة، وقوة الشـعب، والأخلاق، والـدين، والملكية، والسـلام، والنظام، والأساليب المدنية، والاجتماعيـة، فكل هذه طيبات وبدونها تبقى الحرية بلا فائدة على الرغم من استمراريتها، وأغلب الظن أنها لن تستمر طويلاً».

ثم إن الحـرية - فى رأيه - من ثمار الوراثة، تنتـقل من الأجـداد إلى الأحفـاد، دون ما حـاجة إلى ردّها إلى مـا يسـمى بحق عـام، أو حق مسـبق؛ وأن الإنسـان لن يتطلع إلى المستقبل إن لم يلق نظـرة إلى الوراء، إلى الأجداد. فالوراثة مبدأ المحافظة، كمـا أنها مبدأ الاتصال بين الأجـيال». ثم يستطرد قائلا: «إن على الخلف الخـضوع للسلف، والالتزام بما قرره هذا السلف». (١)

وتأسيساً على ذلك ينـكر بيرك على أجيال المستقبل، من الرعـايا البريطانيين، أن يكون

لها أى حق دستورى فى الإطاحة بملوكها.

وأما توماس بين فقد دافع عما جاء فى تلك الأبحاث بشأن حقوق الإنسان، مع إضافة أنه ليس من حق سلطة البرلمان، أو سلطة أى إنسان، أو أى جيل أن يكبلنا بالسلف إلى الأبد. ثم يختتم حججه قائلا: «إن ما قد يكون حقاً فى عصر من العصور وملائماً له، قد يكون خطأ فى عصر آخر وغير ملائم له. وفى مثل هذه الحالات: مَنْ الذى يقرر، الأحياء أم الأموات؟». (٢)

وإيا كان التناقض بين كل من ادموند بيرك وتوماس بين، فإنهما متفقان على أن قضية حقوق الإنسان فى أساسها اختيار بين الأموات والأحياء، أو بين الرؤية الماضوية والرؤية المستقبلية. الرؤية الماضوية، بعد حذفها للمستقبل، تحجر التراث، وذلك بأن تلتزم بحرفيته، فلا تقبل تأويله، فتضفى عليه القداسة، ومن ثم «المطلقية» أى الدوجماطيقية. أما الرؤية المستقبلية فمجاوزة للرؤية الماضوية، دون إلغائها، وإنما تأويلها. ومن ثم فإن الرؤية المستقبلية، من حيث هى مستقبلية، لا تلازمها الدوجماطيقية.

وتأسيسا على ذلك ينبغى تناول حقوق الإنسان فى ضوء الدوجماطيقية. وهنا يستلزم توضيح، فى تفصيل، لفظ الدوجماطيقية، وهو من الدوجما Dogma. ولفظ الدوجما، فى أصله اليونانى، اسم مشتق من الفعل Dokeo ومعناه «يفكر» أى أن الدوجما معناها «الفكر» أو «الظن» لأنه قابل لأن يتغير، ولأنه لا يستند إلى حجة منطقية أو علمية. وجمع «ظن» «ظنون» ومعناها «الأفكار الأساسية» التى تكوّن بناء الفكر، ومن ثم تكون مرشداً للفعل. وهذه الأفكار التى يتمسك بها الإنسان وتسمى باليونانية «دوجمات» صلتها بالالتزامات العملية أقوى من صلتها بالمسائل النظرية. وهى مشتقة من سلطة خارجية وليست من برهان أو قناعة. وقد كانت جذور الدوجما واضحة عند فلاسفة التنوير، ومن ثم فقد حقروا من شأن «الدوجماطيقى» بدعوى أن قناعاته مشتقة، فى أصلها، من الخارج ومن الآخر، وذلك لأن الاعتقاد فى «دوجما» مردود إلى الآخر. وهذا المعنى واضح فى الأصل اليونانى حيث لفظ«دوجما» مرادف للفظ «أمر». فلفظ دوجما عند لوقا الإنجيلى، الذى كان

على علم تام باللغة اليونانية لأنها كانت لغتـه، كان يعنى الأمر الذى يصدره القيصر: «وفى تلك الأيام صدر أمر من أوغسطس قيصر بأن تُكتتب كل المسكونة» (لوقا ٢ : ١).

ثم تطور معنى الدوجما إلى أن أصبح مضاداً لـلهرطَقة، أى أن مَنْ يتمرد على الدوجما يعتـبر هرطيقاً. وتاريخ الـدوجما شاهد على ذلك. فـقد أعلن المجمع المقـدس أن جليليو هرطيقاً لاعتـقاده أن الشمس مركز العالم، وأن الأرض هى التـى تدور، وأن هذا الاعتقاد يتعارض مع الكتاب المقدس.

ومن هنا أهمية كتاب لوك المعنون «رسالة فى التـسامح» (١٦٨٩)، وهو يقصد التسامح الدينى بمعنى أنه «لـيس من حق أحد أن يقتـحم، باسم الدين، الحـقـوق المدنية والأمـور الدنيـوية»، و«فن الحكم ينبغى ألا يحـمل فى طيـاته أية معـرفة تقـر بأن للدولة ديناً، لأن «خلاص النفوس من شـأن الله وحده، ثم إن قوة الدين الحق كامنة فى اقـتناع العقل، أى كامنة فى باطن الإنسان»[٣].

وقد طوّر مِل هذا المفهـوم فى مؤلفه: «عن الحرية» إذ يطرح المنفـعة كبديل عن الحقـيقة المطلقـة لأنه يرى أن التسـامح يمتنـع معـه الاعتـقاد فى حـقيـقة مطلقـة، أى تمتنع معـه «الدوجمـا». يقول: «إن الحرية الدينيـة تكاد تكون غير ممارسـة إلا حيث توجد اللامـبالاة الدينية التى تنـبذ إزعاج سلامـها بالمنازعات الـلاهوتية. وحتى فى البلدان المتـسامحـة ثمة تحفظات على التسامح لدى معظم المتدينين. فالإنسان قد يتحمل الانشقاق إزاء أسلوب إدارة الكنيسة، ولكنه لن يتحـمل التسامح إزاء الدوجما»[٤]. وأنا أضيف قائلا: إنـه لن يتحمل التسامح إزاء الدوجما لأنه يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة. ومن ثم تنعدم لديه القدرة على التفكير الناقد.

ومن هنا ينبـهنا كـانط، فـيلسـوف التنوير فى القـرن الثـامن عشـر، إلى أن التـفكيـر الدوجماطيقى مناقض للتفكير النقدى.

وهنا ثمة سؤالان:

ما هى حقوق هذا الدوجماطيقى، أو هذا المالك للحقيقة المطلقة؟

وما هى وجهة نظر المنظمة العربية لحقوق هذا الإنسان الدوجماطيقى الذى يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة؟

من أجل الجواب عن هذين السؤالين أتطرق على سبيل المثال لا الحصر، إلى بيان المنظمة العربية لحقوق الإنسان الذى أصدرته فى السادس من مايو ١٩٩٢[٣٦] لإدانة أحداث «أعمال العنف التى اندلعت فى الرابع من مايو بقرية منشية ناصر بمدينة ديروط التابعة لمحافظة أسيوط والتى اكتسبت طابعاً طائفياً، وأسفرت عن مصرع أربعة عشر مواطناً مصرياً بينهم ثلاثة عشر من المسيحيين وأحد المسلمين.

ثم تستطرد المنظمة فى بيانها قائلة: «إنه على الرغم من أن الحادث الذى أشعل الصدام هو من الحوادث المتكررة فى النزاعات المدنية فى الظروف الاجتماعية السائدة إلا أن وقوعه من قبل عناصر متطرفة تدعى الانتماء للجماعات الإسلامية، وما انطوى عليه من إجبار مواطن مصرى مسيحى على التخلى عن ممارسة حقه فى مغاملات مدنية، قد حرك كثيراً من كوامن القلق، خاصة فى وقت تتزايد فيه شكوى المواطنين المصريين المسيحيين من مثل هذه الظاهرة دون اتخاذ إجراءات حاسمة من جانب السلطات». ثم أعرب البيان عن اعتقاد المنظمة بأن «المعالجة الأمنية لهذه الأحداث لن تكون كافية وحدها، وينبغى أن تتزامن معها معالجة اجتماعية تنفذ إلى صلب المشكلة دون حساسيات».

من البيّن أن هذا البيان يدور على مسألتين: المسألة الأولى أن العنف ها هنا طائفى. والمسألة الثانية أن معالجة هذا العنف الطائفى ينبغى أن تتم أمنيا واجتماعياً. وفى تقديرى أن المنظمة العربية لحقوق الإنسان قد جانبها الصواب فى المسألتين. فلفظ «طائفى» هنا ينطوى على تعتيم فى إطار استخدام البيان للفظىّ مسيحى ومسلم. فلفظ «طائفة» بوجه عام يعنى «جملة من البشر» تتبع مذهبا معينا. وهو بوجه خاص وبمعنى إزدرائى يقصد به جماعة من البشر تلتزم مذهباً محدداً هو الذى يوحدّها ويعزلها عن غيرها».[٥]

وواضح من هذا التعريف أن «الطائفية» ليست بالضرورة دينية، ومع ذلك فالبيان يذكر لفظى مسيحى ومسلم. فهل البيان يقصد المضمون الدينى للفظ «طائفى»؟ وإذا كان يقصد

ذلك فما معنى «دينى» فى هذه الحالة. إن هذا المعنى، إذا كان هو المقصود، ينطوى أيضاً على تعتيم، لأن البيان يقول عن الحادث إنه وقع «من قبل عناصر متطرفة تدعى الإنتماء إلى الجماعات الإسلامية». إذن البيان يبرىء الجماعات الإسلامية من العنف والتطرف. بيد أن المطلع على تاريخ «الجماعات الإسلامية» وأدبياتها، ابتداء من مؤسسها أبو الأعلى المودودى فى باكستان وسيد قطب فى مصر وخومينى فى إيران، يعرف أن «العنف» عنصر أساسى فى فكر الجماعات الإسلامية وهو لازم من أن هذه الجماعات تعتقد أنها مالكة للحقيقة المطلقة، وأن أى تهديد لهذه الحقيقة، سواء بسبب عدم الالتزام بها أو بسبب معارضتها لحقيقة مطلقة أخرى ينبغى أن يقابل بالعنف الدموى.

وتأسيساً على ذلك فإننى أوثر استخدام لفظ «العنف الدوجماطيقى» على لفظ «العنف الطائفى». وهذا الإيثار يفضى بدوره إلى تباين أسلوب المعالجة الذى يتجاوز بدوره المسألة الأمنية والاجتماعية، إلى المسألة المعرفية. والذى يبرر هذه المجاوزة ما حدث فى أوروبا عندما أرادت أن تتجاوز العصر الدوجماطيقى، أى العصر الوسيط فقد أعادت النظر فى مسألة المعرفة الإنسانية بفضل بزوغ فلاسفة عظام من أمثال: جون لوك، وديفيد هيوم، ورينيه ديكارت، وعمانوئيل كانط.

وهذه المسألة المعرفية بدورها قد تدفع المنظمة العربية لحقوق الإنسان إلى إعادة النظر فى هذه الحقوق فتميز بين حقوق الإنسان من حيث هو إنسان، وحقوقه من حيث هو دوجماطيقى يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة. وهذه التفرقة مشتقة من الحوار الذى دار بين إدموند بيرك وتوماس بين فى ضوء حديثهما عن حقوق الإنسان.

هوامش الدوجماطيقية

• الكهف والدوجما

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الدولى الفلسفى الرابع الذى عُقد فى القاهرة، أكتوبر ١٩٨٢.

(١) اللفظ الافرنجى Pyramid مشتق من اللفظ المفرد اليونانى Pyramis وجمعه Pyamides ولم يعُثر حتى الآن على الاشتقاق فى اللغة المصرية، ولكن ثمة لفظ فى اللغة المصرية هو Per - em - us ومعناه «الذى يرتفع رأساً

(2) P. Kolosimo. Not of this World, Shere Books, London, 1947, p. 236.

(3) J.E.S.Edwards, The Pyramids of Egypt, Pelican, 1947, p. 16.

(4) J.H.Breasted, The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, p. 72.

(5) Aristotle, Metaphysics, Book A. 11 - 20.

(6) Sextus Empiricus, Selections from the Major Writings. Avatar Book, U.S.A.1985, p. 35 - 37.

(7) Ibid, p. 35.

(8) Bacon, A Selection of his Works, The New York Organon, New York, 1965, p. 336.

(9) Descartes, Discours de la Méthode, Editions de L'Université de Manchester, 1941, p. 6.

(10) Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford, Clarendon. Press, 1960, pp. 151 - 172.

(11) Kant, An Answer to the Question, What is Aufklarung?
- Kant, religion within the Limits of Reason Alone, Harper Torchbooks, New York, 1960, p. XXXV.

(١٢) مراد وهبه،الاغتراب والوعى الكونى، مجلة الفكر المعاصر، المجلد العاشر، العدد الأول، من ص١١٠ ـ ١١١.

• الديمقراطية والدوجماطيقية

(*) مجلة المنار، يونيو ١٩٩٠، ص٨٩.

(1) Kerferd, The Sophistic Movement, Cambridge Univ., Press, Cambridge, 1981, p. 140 - 143.

(2) ibid., p. 150.

(٣) جريدة السفير ١١/١/ ١٩٩٠.

(٤) مجلة المنار، عدد ٤٩.

• تعليم بلا دوجماطيقية

(*) ألقى هذا البحث فى «ندوة الإبداع وتطوير كليات التربية»، معهد جوته بالقاهرة، مايو ١٩٩٥.

(1) Plato, The Republic, VII, 527.

(2) Descartes, Discours de la Méthode, Editions de L'Université de Manchester, 1941, p. 6.

(٣) الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط١، دار المعارف، ١٩٨٧، ص٢٣٩.

(4) Hume, A Treatise of Human, Oxford, 1960, pp. 165 - 167.

(5) Ross (ed). The Works of Aristotle, Vop. Viii, Metaphysica, Oxford, Clarendon Press, 1960, 982b.

(6) Sextus Empiricus, Selections from the Major Writings, Avatar Book, U.S.A, 1985, pp. 35 - 37.

(7) Ibid, p. 35.

(8) Francis Bacon, A Selection. of his Works, Odyssey Press, New York, 1965, pp. 335 - 345.

(9) Descartes, Discours de la Méthode, p. 6.

(10) Alexannder King & Bertrand Schneider, the First Global Revolution, Simon, Schaster, London, 1991, pp. 37 - 39, 215.

• الأصولية والطفيلية معاً على الطريق

(١) أعنى بالأصولية الدينية رفض إعمال العقل فى النص الدينى، وأعنى بالرأسمالية الطفيلية النمو السرطانى لرأس المال بدون إنتاج.

(2) Alexander King & Bertrand Schneider, the First Global Revolution, London, 1991, pp. 37 - 38.

(3)Financial Times, 26 Aujust, 1996.

(4) Money Laundering and the International System. JMF Working Paper, May, 1996.

(٥) الـ C.I.A والمخدرات، مجلة الكفاح العربى، عدد ٨٠٢، ١٩٩٣.

(٦) حينما سلّمت المخابرات الأمريكية فرانكشتين هذا العصر، ترجمة نورا أمين، مجلة اليسار، مارس ١٩٩٤.

• حقوق الإنسان والدوجماطيقية

(*) مجلة إبداع، يناير ١٩٩٣.

(1) E, Burke, Reflections on the Revolution in France, Penguin, pp. 90 - 91.

(2) T. Paine, Rights of Man, pp. 41 - 2.

(3) Locke, a Letter Concerning Toleration, the Liberal Arts Press, New York, 1906, pp. 17 - 18.

(4) Mill, Essential Works of J.S.Mill Bantam Book, New York, 1961, p. 261.

(٥) نشرة اخبارية المنظمة العربية لحقوق الإنسان، مايو ١٩٩٢.



التكفيـــر

مُلاك الحقيقة المطلقة (*)

إن الإنسان، منذ نشأته، ينشد الحقيقة المطلقة بحكم أن العقل الإنسانى ينزع بطبيعته نحو توحيد المعرفة الإنسانية. وهو من أجل ذلك يتجول فى كل مجال من مجالات هذه المعرفة، ثم هو يضمها جميعاً، ويربط فيما بينها فى وحدة عضوية، بحيث لا يتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله. ونزوع العقل نحو التوحيد هو، فى الوقت ذاته، نزوع نحو المطلق[1]. والإنسان ينشد الحقيقة المطلقة كذلك بحكم إحساسه بعدم السكينة فى هذا الكون المجهول.

بيد أن اقتناص الحقيقة المطلقة لم يكن بالأمر الميسور. فقد تعددت الحقائق المطلقة. وتعدد المطلق تناقض فى الحدود بحكم أن المطلق واحد، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك، ومن ثم فالإنسان إما مالك للحقيقة المطلقة، وإما معدوم منها، وإما باحث عنها. وفى العصر اليونانى القديم تبلور هذا الثالوث فلسفياً، وكان فى حالة صراع ولكن الغلبة كانت لملاك الحقيقة المطلقة.

تفصيل ذلك:

فى القرن الخامس قبل الميلاد أنكر أنكساغوراس الطبيعة الإلهية للأجرام السماوية، وذهب إلى القول بأن القمر أرض فيها جبال ووديان، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية. ولم يطق ملاك الحقيقة المطلقة مثل هذا القول الذى قاله أنكساغوراس لاعتقادهم أن كل ما هو سماوى فهو إلهى، وأن من يتناول

مثل هذه الأمـور بأسلوب علمى هو مجرم فـى حق الدولة. واتهموه بالإلحـاد فاضطر إلى مغادرة أثينا حيث كان يقيم ويتفلسف.

ثم قدم بروتاغوراس إلى أثينا حوالى عام ٤٥٠ق. م ونشر كتـاباً أسماه «الحقيقة» وردت فيه هذه العـبارة: «الإنسان مقياس الأشيـاء جميعاً». ومعنى هـذه العبارة أن الحقيقة نـسبية بنسبية الإنسان. ثم رتب على هذه العبـارة عبارة أخرى هى قوله: «لا أستطيعَ أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين. فـإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة»، فاتهم بالإلحاد، وأحرقت كتبه، وحكم عليه بالإعدام، ولكنه فر هارباً.

أما سقراط فكان يعتقد أن حكمته تقوم على علمه بجهله بينما غيره جاهل يدعى العلم. فمضى يحاور السياسيين فى حلقات واسـعة، فلا يلبث أن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً، وأن ما يعلمونه إما مجرد ظن، وإما إلهام إلهى، وكـلاهما مباين للعلم. فاتهموه بأنه ينكر الآلهة، ويفسد الشباب، وحُكم عليه بالإعدام، وقبل سقراط الحكم.

وفى النصف الأخير من القرن الثانى للميلاد نشأت طائفة من الشكاك بزعامة سكستوس أمبيـريقوس، أى سكستوس التجـريبى. جاء فى أحد مؤلفاته أن المبـدأ الأساسى للمذهب الشكى يدور على أن «لكل حجة حـجة مضادة لها»، ثم يستطرد قائـلا: «إننا نعتقد أن من لوازم هذا المبدأ الوصـول إلى نقطة نمتنع فيـها عن أن نكون دوجمـاطيقيـين». ومعنى ذلك على حد قوله أن «الشاك يرفض الدوجماطيقية».[٢]

والغريب فى أمر سكستـوس وأصحابه أن ترجمة مؤلفاتهم قلـيلة، ومن الصعب العثور عليها. وبسبب جهلنا بنصوص هذه المدرسـة الشكية أفرغ لفظ الشك من مضمونه. وأغلب الظن أن جهلنا بالنصوص مردود إلى سلطان ملاك الحقيقة المطلقة، أى الدوجماطيقيين.

وفى القرن الثانى عـشر فى قرطبة دعا ابن رشد إلـى حق الفيلسوف فى «تأويل» النص الدينى بما يتفق وطبيعة البرهان العقلى. ويعرّف ابن رشد التأويل بأنه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقـية إلى الدلالة المجازية»[٣] وهو يقول ذلك فى شأن العـلاقة بين الشريعة

والبرهان العقلى. يقول: «فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه فى الشرع، أو نطق به. فإن كان مما سُكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله».

ومن شأن التأويل «أن يخرق الإجماع، إذ «لا يتصور فيه إجماع»، على حد قول ابن رشد. ولهذا يمتنع تكفير المؤول. ومن أجل ذلك غلط ابن رشد الغزالى عند تكفير هذا الأخير لفلاسفة من أهل الإسلام مثل الفارابى وابن سينا. ومع ذلك فقد كُفر ابن رشد، وأحرقت مؤلفاته، وحوكم، ونفى إلى قرية أليسانه.

وفى القرن السابع عشر أعلن جليليو إنحيازه لنظرية كوبرنيكوس التى تدور على أن بقاء أكبر الأجرام ثابتاً (الشمس)، على حين تتحرك من حوله الأجرام الصغرى، أكثر تحقيقاً لمبدأ البساطة من دوران الأجرام جميعاً حول الأرض. فاتهم جليليو بالخروج على الدين لانحيازه لنظرية منافية للكتاب المقدس. وحوكم من قبل محاكم التفتيش، أو بالأدق من قبل ملاك الحقيقة المطلقة.

وفى القرن السابع عشر أيضاً، صدرت «رسالة فى التسامح» من غير ذكر لمؤلفها. وكان مؤلفها الفيلسوف الإنجليزى جون لوك. وفى مفتتح الرسالة يشجب لوك «أصحاب الحمية» Enthusiasts. واللفظ الإفرنجى مرادف للفظ «المتعصبون» Fanatics(٤). وقد كان هذان اللفظان هامشيين فى القرن السادس عشر، ولكنهما أصبحا محورين أساسيين فى الخلافات الفلسفية واللاهوتية. وأيا كان الأمر فالجدير بالتنويه أن التسامح، عند لوك، يستند إلى نظرية فى المعرفة تدور على محدودية العقل الإنسانى، ويخلص منها إلى أن المعتقدات الدينية ليست قابلة للبرهنة، ولا لغير البرهنة. فهى إما أن يعتقد بها الإنسان أو لا يعتقد ولهذا ليس فى إمكان أحد أن يفرضها على أحد، ومن ثم يرفض لوك مبدأ الاضطهاد باسم الدين. ويلزم من رفض هذا المبدأ وجوب التسامح. ويترتب على ذلك تمييز لوك بين أمور

الحكومة المدنية وأمور الدين. وفى تقديرى أن هذا التمييز أو هذا الفصل هو نتيجة العلمانية وليس سبباً للعلمانية. فالعلمانية نظرية فى المعرفة، وليست نظرية فى السياسة، لأن العلمانية بحكم تعريفى لها هى «التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق».

وفى القرن الثامن عشر ذاعت فلسفة التنوير. تبلورت فى فلسفة كانط حيث العقل، عنده، عاجز عن اقتناص المطلق الواقعى.

وهنا يميز كانط بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق، وحالة اقتناص المطلق. وتصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة يوقع الإنسان فى الدوجماطيقية. ومهمة العقل الناقد، عند كانط، هى فى كيفية التحرر من الدوجماطيقية، وذلك بالكشف عن جذور الوهم فى اقتناص المطلق. ويترتب على ذلك امتناع تأسيس المجتمع على مطلق معين، أى على دوجما. ونقيض هذا الامتناع تأسيس المجتمع على «عقد اجتماعى». وصدر كتاب لروسو اتخذ من هذا المصطلح عنواناً له، وذهب فيه إلى أن العقد الاجتماعى ينزل بمقتضاه كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله. وبمقتضى هذا العقد يصبح الكل متساوين فى ظل القانون، ومن ثم ينتهى الحق الإلهى للحاكم.

ثم نشبت الثورة الفرنسية متخذة من التنوير أساساً لفلسفتها. والتنوير ناف لملاك الحقيقة المطلقة. بيد أن هذا النفى لم يكن بالأمر الميسور. فقد صدر كتاب لادموند بيرك، بعد عام من نشوب الثورة الفرنسية، بعنوان «تأملات فى الثورة فى فرنسا» جاء فيه أن الحريات من ثمار الوراثة، تنتقل من الأجداد إلى الأحفاد، دون ما حاجة إلى ردها إلى ما يسمى بحق عام، أو حق مسبق، وأن الإنسان لن يتطلع إلى المستقبل إن لم يلق نظرة إلى الوراء، إلى الأجداد. ومن ثم فبيرك يستخف بالإبداع. وينظر إليه على أنه ثمرة الأنانية. أما الوراثة فهى مبدأ المحافظة، كما أنها مبدأ الاتصال بين الأجيال.(٥) ومن ثم فهو ضد التعليم المدنى الذى يستند إلى معرفة الاحتياجات الفيزيقية للبشر، وإلى تأسيس الذات المستنيرة التى فى إمكانها أن تجمع بين المنفعة الذاتية، والمنفعة العامة، وهذا فى رأى بيرك ليس إلا ضرباً من الإلحاد.(٦)

وفى عام ١٩٥٣ صدر كتاب لكيرك رسل بعنوان «العقل المحافظ من بيرك إلى إليوت». وواضح من العنوان أن نقطة البداية عند كيرك هو بيرك. وكيرك بالفعل يعد نفسه تلميذاً لبيرك. وهو من أجل ذلك محافظ. والمحافظة عنده تتسم بالخصائص الآتية:

١ ـ القصد الإلهى يحكم المجتمع والضمير، والقضايا السياسية هى فى أساسها قضايا دينية وأخلاقية، والعقلانية لا تهتم بالحاجات الإنسانية.

٢ ـ حب الحياة التقليدية فى تنوعها وغموضها. وهذا ضد المذهب الراديكالى الذى يدعو إلى المساواة والمنفعة المتبادلة.

٣ ـ قناعة تامة بأن المجتمع المتمدن فى حاجة إلى أوامر وطبقات، وأن المساواة الحقيقية هى المساواة الأخلاقية، وأن تدمير التمايز الفطرى ـ بين البشر ـ يفضى بالضرورة إلى بزوغ أمثال نابليون.

٤ ـ الإنسان محكوم بالشهوة أكثر مما هو محكوم بالعقل، ولهذا فالتراث مطلوب لمنع الإنسان من الاستجابة إلى دافع الفوضى.

٥ ـ التغيير والإصلاح غير متماثلين، والإبداع أقرب إلى التدمير منه إلى التعمير، والبديل هو التغيير البطىء، إذ هو وسيلة المجتمع إلى المحافظة على ذاته، وأفضل منه العناية الإلهية لأنها أداة التغيير.

وأعداء المحافظين ـ فى رأى كيرك ـ هم إما عقلانيون مثل فلاسفة التنوير، وإما نفعيون مثل روسو، وإما ماديون مثل ماركس، وإما دارونيون.(٧)

وأقوى أجنحة المحافظين أو اليمينيين الجدد، هى حركة «الغالبية الأخلاقية» بقيادة القس جيرى فولول، وهو يعتبر نفسه تلميذاً لادموند بيرك. وقد أسس هذه الحركة عام ١٩٧٩، ثم تحالفت الحركة مع الكاثوليك واليهود والمورمون. وكان ينشد من هذا التحالف: «إطلاق البنادق اللاهوتية على الليبرالية والنزعة الإنسانية والعلمانية». والعودة إلى القيم التقليدية المحافظة. وقد أطلق على هذه الحركة مصطلح«الأصولية المسيحية». بيد أن هذا المصطلح قد امتد إلى أية حركة دينية تدور على المبادىء الآتية:

١ ـ رفض إعمال العقل فى النص الدينى، أى رفض التأويل.

٢ ـ رفض النظريات العلمية، وعلى الأخص الداروينية، المهددة لقصة الخلق على نحو ما وردت فى التوراة.

٣ ـ تأسيس المجتمع على العقيدة المسيحية على نحو ما تحددها الأصولية المسيحية؛

وقد شاعت بالفعل هذه المبادىء لدى الأصوليين فى الديانات الإحدى عشرة القائمة فى هذا العصر أو بالأدق لدى ملاك الحقيقة المطلقة.

وفى هذا الإطار يلزم إعادة النظر فيما يسمى بـ «حقوق الإنسان». ففى ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة «الإعلان العالمى لحقوق الإنسان» ويتكون الإعلان من ثلاثين مادة تشمل الحقوق المدنية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية. وتقر المادتان الأولى والثانية أن الناس يولدون أحراراً ومتساوين فى الكرامة والحقوق. ولا يجوز التمييز بين البشر بسبب العنصر، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأى السياسى، أو القومى، أو الاجتماعى، أو الملكية، أو المولد، أو أى وضع آخر.

وأنا أجتزىء من هذه المواد لفظى «الدين» و«الملكية» وأتساءل عن المقصود منهما. وجوابى أن المقصود بالدين هو العلاقة بين الإنسان ومطلق معين، أما المقصود بالملكية فهى ملكية الأرض أو المصنع وليست ملكية الحقيقة المطلقة.

ولكننا فى نهاية القرن العشرين لدينا تيار عالمى يتمثل فى الأصولية الدينية أو فيما أسميه «ملاك الحقيقة المطلقة» الذين يطالبون بفرض سلطانهم على جميع مجالات الحياة الإنسانية. فإذا تحقق فرض سلطانهم ماذا يبقى من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان؟ لا شىء، لأن هذا الإعلان هو ثمرة إعلان الثورة الفرنسية لمبادئها الثلاثة: الحرية، والإخاء، والمساواة. ومبادىء هذه الثورة هى ثمرة التنوير، والتنوير ثمرة العلمانية، والعلمانية من حيث هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى، وليس بما هو مطلق، هى التى تتسم بالإبداع، والإبداع هو أساس الحضارة، فالحضارة بدأت عندما ابتدع الإنسان التكنيك الزراعى لتغير الواقع من أجل مجاوزة «أزمة الطعام» التى نشأت فى عصر الصيد.

وإذا توقف الإبداع انتهت الحضارة.

الزمان والتكفير فى الثقافة العربية

عنوان هذا البحث ينطوى على مصطلحات ثلاثة فى حاجة إلى تحديد وهى : الزمان والتكفير والثقافة.

ونسأل: ما الزمان ؟

ونجيب بأن تحديده من تحديد نوعه. ذلك أن ثمة زماناً لاهوتياً وزماناً انسانياً. والذى يعنينا هنا هو الزمان الانسانى وهو على ضربين: زمان حى وزمان لاحى. والزمان الحى معاش جوانياً ولهذا فهو كيف وبالتالى فهو ذاتى ولا يقبل التجزئة. والزمان اللاحى مطروح برانياً، ولهذا فهو كم. ومن هنا ارتبط هذا الزمان بالحركة. وقد تناول كل من أفلاطون وأرسطو هذا الارتباط بالتحليل. فالزمان، عند أفلاطون، لا يوجد إلا مع الحركة. ولهذا فالمُثل ليس لها زمان لأن ليس فيها حركة، إذ هى ثابتة. أما الزمان، عند أرسطو، فيبدو وكأنه حركة، ولكنه ليس كذلك لأن الحركة خاصية المتحرك فى حين أن الزمان مشترك بين الحركات جميعاً. ثم إن الحركة قد تكون سريعة وقد تكون بطيئة، أما الزمان فراتب ليس له سرعة. على أن الزمان وإن لم يكن حركة فهو، فى رأى أرسطو، يقوم بالحركة. والحركة لا تقوم إلا بمتحرك. اذن الزمان على علاقة بالمتحرك. بيد أن المتحرك قد لايكون على وعى بأنه يتحرك، ومن ثم لا يكون على وعى بالزمان. والانسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات الحية الذى يعى أنه يتحرك، ومن ثم فهو الوحيد الذى يعى الزمان. اذن الزمان يستلزم الوعى به.[1]

والسؤال اذن:

من أين يبدأ الوعى بالزمان ؟

إن تحـديد البـداية مـحكوم بتـرتيـب آنات الزمـان، والآنات ثلاثة، الماضى والحـاضـر والمستقبل. والرأى الشائع أن الأولوية للماضى بمعـنى أننا نتحرك من الماضى إلى المستقبل. ومن ثم فالماضى هـو السابق والمستـقبل هو اللاحق. وحيث الـسابق واللاحق حيث مـبدأ العلية. ذلك أن هذا المبـدأ يدور على تحديد العلاقة بين السابق والـلاحق حيث السابق هو العلة واللاحق هو المعـلول. وتأسيـسـاً على ذلك يكون الماضى هو العـلة والمستـقـبل هو المعلول. وفى تقديرى أن المسألة ليست على هذا المنوال. فالماضى، فى أصله، مستقبل، أى هو مسـتقـبل فات. ومعنـى ذلك أن الماضى قد سُلب من سـمته الأسـاسيـة وهى أنه كان مستـقبلاً وأنه لم يعد كذلك. ثم إن الـفعل الانسانى ينطوى على التأثيـر، والتأثير ينطوى على التـغييـر، والتغـيير يـنطوى على وضع وسائل لتـحقيـق غاية، والغاية مـطروحة فى المستقبل، ومن ثم فـالفعل غائى. ولأنه مستقبلى فـهو رمز على النفى من حيث أنه رافض لواقع قائم، ورمز على الايجاب من حيث هو محقق لواقع قادم، أى لواقع ممكن. ومعنى ذلك أن الواقع الممكن هو علة تغـييـر الواقع القائم، أى أن العلة مطروحـة فى المستـقبل، وليست مطروحة فى الماضى. ومـن ثم فالعلة ذاتها فى مجال الامكان، أى أنهـا لن تتحقق وإنما هى فى الطريق إلى التحقق. وهكذا ننتهى إلى أن الأسبقية للمستقبل وما ينطوى عليه من واقع قادم.(٢)

هذا عن الزمان فماذا عن الثقافة ؟

إن الواقع القادم هو رؤية مستقبلية، أى ايديولوجيا. واذا تحققت الايديولوجيا فى الواقع غيرّت الواقع القائم، بمعنى أنها تحل محله فتصبح واقـعاً قائماً، أى ثقافة. ثم تنزلق الثقافة إلى الماضى فتصـبح تراثاً. والتراث قد يتمطلق فـيمتنع تغييـره، ومن ثم يمتنع تكوين رؤية مسـتقبلية جديدة فينتـفى المستقبل ولا يبقى سـوى ماض من غير فاعليـة. وقد لا يتمطلق فيمكن تغييره، وتغـييره ممكن بابتداع رؤية مستقبلية جديدة، أى ايـديولوجيا جديدة تتغذى فى تكوينها بتأويل التراث.

ولكن ما التأويل ؟

يعرفه ابن رشد بأنه «اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»[٣]. ثم يشدد على ضرورة التأويل فيقول «ونحن نقطع قطعاً أن كلّ ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهرُ الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل». وبعد ذلك يحذّر ابن رشد من اتهام المؤول بالكفر فيقول «لا يُقطع بكُفر مَنْ خرق الاجماع فى التأويل»[٤].

فاذا تساءلت بعد ذلك عما هو التكفير أمكن القول بأنه خرق الاجماع. والاجماع هنا المقصود به هو فكر السلف، ومن ثم فالتكفير هو خرق السلف. والسلف رمز على رؤية ماضوية، وخرق هذه الرؤية كُفر. والنتيجة امتناع تكوين رؤية مستقبلية جديدة تغذى ذاتها بتأويل التراث فيحذف الآن الرئيسى من الزمان وهو المستقبل.

وتأسيساً على تحديدنا للمصطلحات الثلاثة: الزمان والثقافة والتكفير يمكن إثارة السؤال التالى:

هل للثقافة العربية مستقبل؟

أنتقى الجواب عن هذا السؤال بكتابين أحدهما للشيخ على عبد الرازق والآخر لطه حسين.

الكتاب الأول عنوانه «الاسلام وأصول الحكم» (١٩٢٥) وفيه ينحاز الشيخ على عبد الرازق إلى مذهب لوك القائل بأن مصدر سلطة الخليفة أو الملك بشرى وليس الهياً. وهذا الانحياز، فى حقيقته، تأويل لنصوص دينية أجراها الشيخ على عبد الرازق.

والسؤال اذن:

ماذا حدث لتأويله؟

حدث بتر لتأويله عندما وُجهت إليه تهمة التكفير. ومما يدل على هذا البتر أن الشيخ على عبد الرازق قال فى مقدمة كتابه «إنى لأرجو - إن أراد الله لى مواصلة ذلك البحث - أن أتدارك ما أعرف فى هذه الورقات من نقص». ومع ذلك فانه لم يستطع مواصلة البحث لأنه أدين وأخرج من زمرة العلماء وطرد من وظيفته. أما لوك فلم يحدث له مثل ما حدث للشيخ على عبد الرازق بل تُرك يؤلف فى تحديد العلمانية التى كانت ملامحها قد بدأت مع

صدور كتاب كوبرنيكوس «عن دوران الأفلاك» عام (١٥٤٣). صحيح أن جليليو حوكم بسبب انحيازه إلى نظرية كوبرنيكوس إلا أن النظرية لم يحدث لها أى بتر بل إنها على الضد من ذلك أسهمت فى تطوير العلم تطويراً جذرياً فى أوروبا. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه ليس ثمة تماثل بين العالم الاسلامى والعالم الأوروبى.

هذا عن الكتاب الأول فماذا عن الكتاب الثانى؟

يقول طه حسين فى كتابه بعنوان «فى الشعر الجاهلى» (١٩٢٦): «أريد أن اصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث، وهو ينص على عدم التسليم بأية فكرة إلا اذا كانت واضحة ومتميزة. وقد قيل عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية لأنها نقلت أوروبا من العصر الوسيط حيث كانت السلطة الدينية متحكمة فى العقل البشرى، إلى العصر الحديث حيث بداية التحرر من هذه السلطة. وبسبب انحياز طه حسين إلى هذه القاعدة اتُهم بالكفر.

وفى عام ١٩٣٦ أى بعد عشر سنوات من صدور كتاب طه حسين، أصدر محمد محمود شاكر كتاباً عن «المتنبى» يؤكد فيه كُفر طه حسين ولكن تحت شعار «التفريغ الثقافى» وهو شعار استخلصه من قضية القديم والجديد التى أثارها طه حسين. فقد طالب محمود شاكر بحذف هذه القضية لأنها تفضى إلى شيئين ظاهرين: ميل ظاهر إلى رفض القديم والاستهانة به. وميل سافر إلى الغلو فى شأن الجديد. ثم استطرد قائلا: إنه إذا لم تحذف هذه القضية فالبديل هو التفريغ الثقافى.

وفى أواخر السبعينيات من هذا القرن بزغت الأصوليات الدينية فى البلدان العربية، وهى تتميز بانكار التأويل والالتزام بحرفية النص الدينى. وبعد ذلك أصبح من الميسور توجيه تهمة التكفير إلى المثقف العربى بل قتله.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأنه إذا كان التكفير نفياً للتأويل، واذا كان نفى التأويل يعنى نفى تغذية الرؤية المستقبلية فان الرؤية المستقبلية ذاتها لايمكن تأسيسها، وبالتالى ينتفى المستقبل. وإذا انتفى المستقبل هل يحق لنا القول بأن الثقافة العربية بلا مستقبل؟

هذا هو السؤال، بل أعتقد أنه السؤال العمدة.

جذور اغتيال فرج فوده (*)

عندما أبلغنى الناعى نبأ اغتيال فرج فوده دارت فى ذهنى عناوين المؤتمرات الدولية التى عقدتها فى القاهرة، فى بداية الثمانينيات أجتزىء منها مؤتمر «الشباب والعنف والدين» (ابريل ١٩٨١)، و «التسامح الثقافى» (نوفمبر ١٩٨١) أى بعد مقتل السادات بشهر، و«جذور الدوجماطيقية» (أكتوبر ١٩٨٢) أى جذور توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، و «الفلسفة ورجل الشارع» (نوفمبر ١٩٨٣).

وكانت التعليقات على هذه المؤتمرات، فى الصحافة المصرية والعربية، روتينية إلا مؤتمر «الفلسفة ورجل الشارع» فقد كرست جريدة الأهرام صفحتها الفكرية، لمدة شهرين، لنشر ما ورد إليها من تعليقات كانت فى غالبيتها تشكل نقدا حادا تجاوز فى معظمه الحدود الأكاديمية. فقد قيل، على سبيل المثال لا الحصر إن العلاقة بين الفلسفة ورجل الشارع علاقة وهمية أسطورية، وإن اختيار رجل الشارع ليكون محل تجارب الفيلسوف المحنك يعنى وضع طبيعة ساذجة أو أرض بكر أمام مخالب فكر عويص، وإن هذا المؤتمر يعبر عن الزحف الثقافى الغريب فى منهجه، وأهدافه عن هذا البلد، وإن الفلسفة، فى هذا المؤتمر، قد ذُبحت ذبحاً، واختنقت بتراب الشارع.

ورحت أتساءل فيما بينى وبين نفسى عن دوافع هذا النقد المريب، فارتأيت أن الجواب عن هذا التساؤل وارد فى بحثى الذى ألقيته فى ذلك المؤتمر بعنوان: «حادثة بتر فى التاريخ» وأعنى بها حادثة إعدام سقراط بدعوى أنه يفسد عقول الشباب. أما السبب الحقيقى، فى رأيى، فمردود إلى محاولة سقراط إزالة القناع عن جذور الأوهام الهائمة فى عقل رجل

الشارع أثناء محاوراته معه فى الأسـواق. ومن هنا كانت خطورة سقراط، ولهـذا حوكم، وصدر حكم بإعدامـه. وإثر هذا الحكم هرب تلميذه أفلاطون من أثينا، وعندما عـاد إليها أحجم عن التفلسف فى الأسواق كما كان يفعل أستاذه سقراط، فأقام مبنى أطلق عليه اسم «الأكاديمية» تقوقع فيه، فانعزلت الفلسفة عن رجل الشارع.

وحادثة اغتيال فرج فوده تنطوى على شىء من هذا الذى كان يفعله سقراط. فقد أسس حزباً أسماه حـزب المستقبل .وأغلب الظن أنه قد أسماه هـكذا لمواجهة حزب الماضى الذى يرفض التنوير الذى يعلى من شأن العـقل. وكان أثناء ذلك يجوب الشـارع، ويتحدث إلى الجمـاهير، ويـحاورهم، من أجل بثّ الاسـتنارة فى عقـولهم فكان أن صدر حكـم سرّى بإعدامه، وتم تنفيذه علانية.

من ابن رشد إلى نجيب محفوظ

إن محاولة قتل نجيب محفوظ لها تاريخ بدايته القرن الثانى عشر حيث كان يعيش ابن رشد.

ألّف كتاباً بعنوان «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». فكرته المحورية التأويل، ويعرفّه بأنه «اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية».(1) وهذا التعريف يذكره ابن رشد بمناسبة حديثة عن الشرع وما ينطوى عليه من باطن وظاهر، وعن ضرورة تأويل الظاهر اذا خالف برهان العقل. ويدلل على مشروعية هذه الضرورة للتأويل قائلاً: «واذا كان الفقيه يفعل هذا من كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان».

والتأويل من شأنه أن يخرق الاجماع. وحيث التأويل مشروع فتكفير مَنْ يؤول ممتنع. ولهذا يقول ابن رشد «ومَنْ يخرق الاجماع لا يقطع بتكفيره» وهذه نتيجة ينتهى إليها ابن رشد من تعريفه للتأويل. ومع ذلك فلم يسلم ابن رشد من تكفير آرائه فأحرقت مؤلفاته. وهذا النوع من الحرق مرادف لقتل العقل.

وفى النصف الثانى من القرن العشرين ألّف نجيب محفوظ رواية «أولاد حارتنا» مارس فيها التأويل لمعتقدات الانسان. نشرها مسلسلة فى «جريدة الأهرام» ولكن مُنع طبعها فى كتاب.

وعندما فاز نجيب محفوظ بجائزة نوبل جاء فى حيثيات الحكم أن «أولاد حارتنا» ظاهرة

استثنائية. ومع هذا الفوز مازالت «أولاد حارتنا» مصادرة. والمصادرة تعنى أن ثمة «محرماً ثقافياً» ينبغى عدم الاقتراب منه، أى ينبغى عدم تأويله. ومنع تأويله يلزم منه أن مَنْ يجرؤ على التأويل فهو كافر.

وفى القرن الثانى عشر ألّف أبو حامد الغزالى كتاباً عنوانه «تهافت الفلاسفة» وضع فى نهايته سؤالاً مصحوباً بجواب. جاء على هذا النحو:

فان قال قائل: قد فصّلتم القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم (يقصد الفلاسفة) أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟!

قلنا: تكفيرهم لابد منه.[٢]

ثم سكت أبو حامد الغزالى عن إبداء الرأى فى وجوب قتلهم.

وفى النصف الثانى من القرن العشرين وبعد انتهاء مسلسل «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ كفره ثلاثة: الشيخ محمد الغزالى والشيخ عبد الحميد كشك والشيخ عمر عبد الرحمن، وتولى ثالثهم الجواب عن الشق الثانى من السؤال المطروح على أبى حامد الغزالى فقال:

قتله واجب

وقد كان إلا أنه أُنقذ

وكان ذلك فى الخامسة والنصف من بعد ظهر يوم الجمعة الموافق ١٤ أكتوبر ١٩٩٤.

الفلسفة والعلم والدين

تاريخياً، ثمة توتر بين الفلسفة والعلم والدين بسبب تباين الرؤى الكونية. وقد بدأ هذا التوتر مع بزوغ الفلسفة اليونانية القديمة، فالطبيعيون الأوائل ارتأوا أن لاشئ مجاوز للطبيعة، وبالتالى حذفوا ما هو مجاوز فأطلقوا عليهم لفظ «هيلوزويستين»، أى أولئك الذين يعتقدون أن المادة حية.

فعند طاليس الماء أصل الأشياء. فالأرض قرص مسطح عائم فوق الماء، والشمس والقمر والنجوم ما هى إلا بخار فى حالة من التوهج. ثم جاء إنكسمندريس واعترض على أن الماء أصل الأشياء وتساءل: لماذا لاتكون اليابسة أو الضباب أو النار ما دامت كلها تتحول الواحدة منها إلى الأخرى. فالأفضل أن نقول بأن هذه الأصول الأربعة ما هى الا أشكال لمادة مشتركة غير محددة وغير محسوسة أطلق عليها لفظ «أبيرون» apeiron وكانت لديه جذور نظرية التطور لدارون، إذ ظن أن الحيوانات الأولى خُلقت فى الماء، وكانت محوطة عندئذ بنوع من القشور ووجدت هذه الحيوانات لها مسكناً جديداً على الأرض اليابسة فنزعت عنها أصدافها ولاءمت بين نفسها وبين الأحوال الجديدة. أما أنكسمانس فقال إن كل شئ هو ضباب إلا أنه يزداد صلابة وثقلاً كلما تزايد فى فراغ معين وذلك من ملاحظة تبخر السوائل وتكاثقها. ولهذا فان فكرته المحورية هى التخلخل والتكاثف، فالضباب المخلخل هو النار، والضباب المتكاثف يصبح ماء ثم أرضاً يابسة. والتخلخل يكون مصحوباً بالحرارة والتكاثف بالبرودة.

ومن بعده جاء هرقليطس، ورأى فى النار المبدأ الأول الذى منه تـصدر الأشياء، ولكنها ليست النار التى ندركها بالحواس بل نار الهية أثيـريه، وهى نسمة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم، يعتريها وهن فـتصير ناراً محسوسة، ويتكاثف بعض النار فـيصير بحراً، ويتكاثف بعض البحر فـيصير أرضاً، وترتفع من الأرض والبحـر أبخرة رطبة تتراكم سحبـاً فتلتهب وتنقدح منها البروق. أما أنبادوقليـس فالمبدأ الأول، عنده، أصول أربعة: الماءوالهواء والنار والتراب، وهى على السـواء لاتتكون ولا تفسـد، ولكل كيفـية خاصـة: الماء للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب.

وجاء انكساغوراس الذى تلقى العلم فى مدرسة أنكسمانس، وكان أكثر جسارة إذ أسس الفلسفـة فاتهم بالإلحاد (٤٣٢ ق.م) لأنه قال بأن الشـمس والكواكب من طبيعـة الأجسام الأرضية فأنكر الأثينيون هذا القول لأنهم كانوا يعتـقدون أن ماهو سماوى فهو الهى، وكان عقـابه النفى إلى مـدينة لامبـساكوس وهى مـدينة تقع على الشـاطىء الجنوبى للدردنيل. وأعتقد أنه أول إنسان يُلقب بـ«الكافر» فى تاريخ الحضارة الانسانية، وارتبط الكفر بالجسارة فى إعمال العـقل واستناداً إلى هذه الرابطة اتهم بروتاغوراس بالكـفر (٤١١ ق.م) لأنه قال بأن «الانسان مقياس الأشـياء» فأُمر الذين اشتروا كتبه بجلبـها إلى السوق لكى تُحرق. وقد قيل إنه أُقصى عن أثينا، ولكن قيل أيضا إنه حكم عليه بالموت ولكنه تمكن من الهرب.

وفى عام (٣٩٩ ق.م) وُجـهت إلى سقراط ثلاثة اتهـامات: إنكار الهـة أثينا، والقول بآلهة جدد، وافساد الشباب وذلك بتنفـيرهم من الديانة الموروثة. وأبى سقراط أن يستعطف المحلفين فى المحكمة بل قـال لهم إنه أراد تنوير مواطنيه وهدايتهم بتعاليـمه ونصائحه، ولا يبغى من ذلك عَـرضاً من أعراض الدنيـا. ومع ذلك حكم المحلفون عليـه بالإعدام وذلك بتجـرع السُّم. وقد كـان. ومغزى هذا الإعـدام أن الفلسفة عـاجزة عن قـبول المعتـقدات الشعبية. وقد بدا هذا العجز واضحاً فى فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون رفض النسق اللاهوتى السائد وذلك من خلال نقده للشعراء من أمثال هوميروس وهزيود بسبب ما يقصونه عن الآلهة من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال، وعن أكاذيبهم، وتغير أشكالهم أو تنكرهم. فأفـلاطون يرى أن الله ليس ساحراً، ثم هو لايكذب، والهدايا المعطـاة من البشر

إلى الاله لا يمكن أن تغير رأيه أو تبعده عن أهدافـه. إن الله بسيط تماماً وصادق فى أقواله وفى أفعاله.

وفى محاورة تيتاتوس يقول أفلاطون «وإذا كانت الروح تريد أن تكون الهية فعليها التشبه بالله، والله هنا هو النظام المعقـول والخير. ومع ذلك فان افلاطون يرى أن المعرفـة الخاصة بالله لا تقال إلا لخاصة الخاصة. ومعنى ذلك أن المناخ الثقافى لم يكن يسمح بتطهير الديانة الشعبية من التصورات الحسية خشية اتهام صاحبها بالإلحاد.

أما أرسطو فقـدحاول مسايرة الدين الشـعبى فوقع فى تناقض. فقـد قال بأن هناك إلى جانب المحرك الأول الواحد عقولاً محركـة أزلية أبدية تحرك الأفلاك. فإذا كان عدد الأفلاك يتراوح بين ٤٧ , ٥٠ فمن اللازم وجـود ما يساويها من الآلهـة. وأظن أن أرسطو قد انتهى إلى هذا القول حتى لا يكون مصيره مثل مصير سقراط.

وفى العصر الوسيط ازداد التوتر بين الفلسفـة والدين مع بزوغ المسيحية والاسلام. ففى بداية العصر الوسيط وضع أوغسطين حدوداً للعقل حتى ينتفى التناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقـة اللاهوتية فارتأى أن الايمان لا ينفر من العـقل لأن الايمان ليس له من وجود إلا فى العقل،وبعد ذلك تكون مهمة العقل فهم العقائد الدينية بحيث نقول «آمن كى تتعقل». وينطبق هذا القول على مضمون الايمان كله بما فيه وجود الله. وهكذا يجمع أوغسطين بين العـقل والايمان فى وحـدة على الرغم من تمايزهمـا. وكمـا فعل بالعـقل والايمان فـعل بالمدينتين الأرضية والسـماوية. فالأولى خاضعة للثانيـة على الرغم من تباينهما. ومع ذلك فان الأمور لم تسـتقم على نحو ما ارتأى أوغسطـين. فقد نشبت حروب عنيـفة فى القرن العاشـر عندما غزا النورمانديون فـرنسا وخربوا الأديرة والمدارس. واستـمر الاضطراب إلى منتصف القرن الحادى عشر.

وفى القرن الثالث عشر ظهر أرسطو كبديل لأوغسطين عندما صدرت ترجمات لأرسطو ولشراحه الاسلاميين. وحدث صراع حول نظريات أرسطو أدى الى صدور قرار من السلطة الكنسيـة فى عام ١٢١٠ بتحريم «كـتب أرسطو وشروحها فى الفلسـفة الطبيعـية». وعلى

الرغم من هذا التحريم فإن هذه الكتب حلت محل كتب أوغسطين فى فرنسا وانجلترا والمانيا. ثم ذاعت نظريات ابن رشد الملقب بـ«شارح أرسطو» وتأسست أرسطية رشدية بفضل سيجر دى برابان الذى كان يرى فى فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد المثل الأعلى للعقل الإنسانى حيث لم يعد مفهوم المعجزة من اختصاص الفلسفة لأن اختصاصها محصور فى الطبيعيات. وفى سنة ١١٢٧ أنكر أسقف باريس القضايا الرشدية فمضى سيجر دى برابان فى تعليمها فى كليته حتى أصدر الأسقف حظراً عليها فكف عن التعليم، ولكن رئيس محكمة التفتيش أعلنه بالمثول أمامه وحكم عليه بالسجن.

وفى مواجهة الأرسطية الرشدية أو بالأدق الرشدية اللاتينية ظهر فيلسوفان مسيحيان هما ألبرت الأكبر وتوما الأكوينى. ألف الأول رسالة «فى وحدة العقل رداً على ابن رشد» وذلك باشارة من البابا عام ١٢٥٦. ولكنه لم يكن له تأثير واضح لأنه كان متأثراً بفلسفة أوغسطين فتولى الثانى مهمة الرد على الأرسطية الرشدية التى ذاعت فى كلية الفنون بباريس، وعلى الأوغسطينية التى هيمنت على أساتذة اللاهوت المسيحى، فحرر رسالة «فى وحدة العقل رداً على الرشديين»، و«المجموعة اللاهوتية» المكونة من ثمانية وثلاثين مقالة يلحق فيها العقل بالإيمان والفلسفة باللاهوت والدولة بالكنيسة.

أما فى العالم الاسلامى فقد نشأ علم الكلام مدافعاً عن الاسلام فى مواجهة العقائد الأخرى، ورافضاً للفلسفة اليونانية. فقد دافعت المعتزلة عن التوحيد فاشتبكت مع كل الملل والنحل من حولها وعلى الأخص اليهودية والمسيحية. والجاحظ فى رسالته الوجيزة المسماة «المختار فى الرد على النصارى» يقول: إن الغرض منها كسر النصرانية بالحجة والبرهان «ودينهم - يرحمك الله - يضاهى الزندقة ويناسب فى بعض وجوهه قول الدهرية وهم من أسباب كل حيرة وشبهة. الدليل على ذلك أنّا لم نر أهل ملة قط أكثر زندقة من النصارى».

ولم تتجه المعتزلة إلى أرسطو لقوله بقدم العالم لأن من شأن هذا القول أن يفضى إلى أن الله غير خالق. كما رفضت المنطق الأرسطى. وقد أورد ابن تيميه فى كتابه «نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان» النصوص المتعددة التى هاجمت فيها المعتزلة منطق

اليونان، ثم نقد منطق ارسطو كما نقد فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا وابن رشد بسبب تشيعهم لهذا المنطق. ونقد ابن تيميه يدور على فساد التعريف بالحد الذى يحصل بالذاتيات المشتركة والمميزة، أى بالجنس والفصل. وحيث أن هذا الحصول متعذر فالحصول على الحقيقة يصبح امراً محالاً. أما وقد أمكن الوصول إلى الحقيقة فالاستغناء عن هذا التعريف يصبح أمراً مطلوباً ولازماً. ثم إن هذا التعريف يفرق بين الماهية ووجودها، وهذه التفرقة تعنى تصور الشئ قبل وجوده، وتعنى تصور الماهيات أموراً ثابتة فى الخارج مع أنها فى الذهن، وبالتالى فهى أزلية. وقد أفضى هذا التصور الى افتراض الهيولى التى هى أساس القول بقدم العالم. وفى رأى ابن تيميه أن هذا الأساس فاسد لأنه شرك بالله. ومن ثم يواصل ابن تيميه اضطهاد الفلسفة وبين تهافتها مثلما فعل الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وإن تباينا فى الوسيلة، ذلك أن الغزالى لم يرفض منطق أرسطو كما رفضه ابن تيميه إذ اتخذه وسيلة للتدليل على تهافت فلاسفة المسلمين. ومع ذلك فإنه لم يقبل لفظ «المنطق» بل كان يؤثر عليه لفظ «معيار العلم» أو «القسطاس المستقيم».

وقد اشتد التوتر بين علماء الكلام وفلسفة أرسطو فيما يختص بمبدأ العلية وسبب هذا التوتر مردود إلى أن هذا المبدأ، فى رأيهم، مناقض لعقيدة التوحيد حيث العلة الوحيدة هى الله، أو على حد قول ابن رشد عن المتكلمين إنهم «هربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسباباً فاعلة»، ثم يستطرد قائلاً: «والعقل ليس هو أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها فمَنْ رفع الأسباب فقد رفع العقل. هذا من جهة العقل أما من جهة الأشياء فإن مَنْ ينكر سببية المحسوسات بنفسه ينفى الأسباب الطبيعية ويرفع عن الأشياء صفاتها وذواتها. فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها». وهروب المتكلمين من القول بالأسباب هو الذى أفضى بهم الى تفريغ مبدأ العلية بما ينطوى عليه من علاقة ضرورية عقلية وإلى تصور هذه العلاقة على أنها تعاقب حادثتين إحداهما بعد الأخرى فاصطلح على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولة بدون وجود أية رابطة ضرورية بين الحادثتين.

أما ابن رشـد فقـد حاول أن يزيل التوتر بين الـفلسفة والدين، وذلك لأنه كـان يعتـبر أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الانسانى حتى إنه كان يسميه الفيلسوف الإلهى، وكان يعتبر الشرع متسقاً مع منطق هذا الفيلسوف. يقول ابن رشد: «إذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القيـاس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقيـاس العقلى. وبيّن أن هـذا النحو من النظر الذى دعـا إليه الشرع وحثّ عـليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القـياس وهو المسـمى برهاناً». ثم يسـتطرد قائلاً: «واذا كـانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدى إلى معـرفة الحق فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لايؤدى النظر البرهانى إلى مـخالفة مـا ورد به الشرع فان الحق لايضاد الحق بل يوافـقه ويشهد له. وإذا كـان هذا هكذا فان أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعـرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه فى الشرع أو نُطق به فان كان مما سُكت عنه فلا تعارض هناك. . وإن كانت الشريعـة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فان كان مـوافقاً فلا قول هناك وإن كان مخالفاً طُلب هناك تأويله». ومعنى التأويل هو «اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحـقيقية إلى الدلالة المجازية». بيد أن ابن رشد يقصر التأويل على الراسخين فى العلم ويـحجبه عن العامة، ويشترط عدم تكفير المؤول لأنه «لايُقطع بكفر مَنْ يخـرق الاجماع فى التأويل». ومع ذلك اتهم بأنه مرق عن الدين ومن ثم يستـوجب لعنة الضالين، وسمـاه الخليفة المنصور «مـعطلاً وملحداً» فى المنشور الرسمى الذى كتبه كاتبه ابن عـباس ونشره فى الأندلس والمغرب للتحذير من فلسفة ن رشـد. وكلمة المعطل والملحـد معناها الـكافر. وقـد ورد هذا المعنى فى القصـائد التى نظمهـا شعـراء الأندلس. ومن ثم أصدر الخليفـة المنصور قـراراً بنفى ابن رشد إلى قـريته أليُسانه وحرق مؤلفاته.

ثم جاء ابن تيمية وقضى على استخدام مفهوم التأويل. يقول: «عدلت عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف لأن التحريف اسم جاء القرآن بذمه، ولهذا يقول ابن تيميه عن التأويل إنه «تحريف الكلم عن مواضعه كما ذمـه الله تعالى فى كتابه وهو ازالة اللفظ عما دلّ عليه من

المعنى». وهو يعنى بالتحريف تجريح السلف، أى تجريح الإجماع. وبعد هذا القول لم يكن فى الامكان التفلسف اسلامياً، إذ لا تفلسف من غير تأويل. والمفارقة هنا أن مفهوم التأويل على نحو ما هو وارد لدى ابن رشد انتقل إلى اوروبا مع انتقال ابن رشد إليها فلسفياً. فقد اتخذ لوثر من التأويل وسيلة لتحرير العقل حيث دعا إلى الفحص الحر للانجيل، أى إلى إعمال العقل فى النص الدينى من غير معونة من أية سلطة دينية.

وكما تحرر الإيمان من السلطة الدينية تحرر العلم أيضا. ففى عام ١٥٤٣ أصدر كوبرنيكوس كتابه «دوران الأجرام السماوية» مع أنه كان قد فرغ من تأليفه عام ١٥٣٠ فلماذا التأخير. كانت السلطة الدينية تعتقد أن الأرض مركز الكون، وأنها ثابتة لا تتحرك، وكان هذا الاعتقاد مردود إلى أرسطو. فقد تصور أرسطو النظام الكونى على أساس أن الأرض هى أثقل العناصر الأربعة وموطنها القاع. وحيث أنها فى القاع فليس ثمة مبرر لتحركها حركة دورانية أو أية حركة أخرى، بينما النجوم والكواكب لم تستقر مكاناً، إذ هى دائماً فى حركات سنوية حول الأرض الساكنة. أما بطليموس فقد افترض أن لكل كوكب مداراً دائرياً يقال له «فلك الكوكب الدائر» ولم يكن الكوكب يتحرك فى هذا الفلك، بل على محيط دائرة أصغر يقال لها «فلك التدوير» مركزها يتحرك على الفلك الدائر، وبذلك تتركب حركة الكوكب الفعلية من حركتين دائريتين منظمتين، حركة الفلك الدائر وحركة الكوكب بالنسبة إليه. فكوكب المريخ مثلا يدور فى محيط دائرة مركزها أ. وهذه النقطة تدور على محيط دائرة مركزها بعيد عن الأرض. ومدة الدورة فى كل من الدائرتين مختلفة بالنسبة لكل كوكب، فعطارد والزهرة مدة الدورة للنقطة المركزية أ حول الأرض هى سنة، أما بالنسبة للمريخ فمقدارها ٦٨٧ يوماً، وللمشترى ١٢ سنة. وخلاصة النظرية أن الأرض هى مركز الكون ثم يليها فلك القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمريخ فالمشترى فزحل. وكل هذه الأفلاك تدور حول الأرض دوراناً منتظماً.

ثم صدر كتاب بعنوان «الجهل العلمى» لنقولا دى كوسا برهن فيه على أن الأرض لها حركة دورانية. ثم افترض فى مستوى خط الاستواء وجود قطبين تدور حولهما الأرض مرة

كل أربع وعشرين ساعة. الأمر الذى أثار الشك فى نظرية بطليموس، ومهّد الطريق لكوبرنيكوس فى الاقدام على خطوة أكثر جرأة وهى أن الأرض لم تعد هى المركز ولم تعد ثابتة.

وأظن أن نظرية من هذا القبيل لابد وأن تحدث رد فعل مضاد وعنيف. ولا أدلّ على ذلك من أن كوبرنيكوس قال فى مقدمته لكتابه «فى دوران الأجرام السماوية» والمهداة إلى البابا بولس الثالث «إذا وُجد أناس أخذوا على عاتقهم، رغم جهلهم بالرياضيات، أن يحكموا على هذه الآراء وفقاً لآية من الكتاب المقدس شوهّوا صفوها حتى يوافق هواهم فإننى لا أقيم وزناً بل احتقر حكمهم الأحمق.. وإننى لأرفع بحثى فى هذا الموضوع إلى قداستكم ثم إلى أعلام الرياضيين ليحكموا فيه »، ومع ذلك فعندما انحاز برونو إلى نظرية كوبرنيكوس اتهم بالهرطقة، وحكم عليه بالسجن ثم بالموت حرقاً. وعندما نشر جليليو كتاباً بعنوان «رسول من النجوم» (١٦٠٩) أعلن فيه انحيازه لنظرية كوبرنيكوس قام ديوان التفتيش بالتحقيق معه.

وكان ديكارت منشغلاً فى ذلك الوقت بتحرير كتاب بعنوان «العالم» يؤيد فيه قول جليليو بدوران الأرض. وعندما علم بمحاكمة جليليو وادانته طوى الكتاب الذى لم تنشر منه إلا أجزاء بعد وفاته بسبع وعشرين سنة.

وفى القرن الثامن عشر ومع بزوغ عصر التنوير عادت مطاردة الفلاسفة واضطهادهم. فقد نشر ديدرو «خواطر فلسفية» فيها آراء معارضة للدين فحبس ستة أشهر. واشترك دالامبير مع ديدرو فى اصدار موسوعة على غرار «موسوعة فى الفنون والعلوم» التى ظهرت فى انجلترا، وقدمّ دالامبير للمجلد الأول بمقدمة فى أصول العلوم وعدم فائدة المذاهب الميتافزيقية والدينية فكان هذا المجلد مثار جدل عنيف من قبل المتدينين فآثر دالامبير الهدوء وترك شريكه ديدرو. وألّف كانط كتابا بعنوان «الدين فى حدود العقل وحده» يؤول فيه الدين تأويلا رمزيا فلما صدر الكتاب بعث الملك برسالة الى كانط يعرب فيها عن عدم رضاه لتشويه المسيحية وينبهه إلى ضرورة الامتناع عن نشر مثل هذه الأضاليل. وفى الربع

الأخير من هذا القرن نشأت الأصوليات الدينية لمهاجمة التيار الذى ينقد الكتاب المقدس، وهو تيار يقرّر أن هذا الكتاب تسجيل لتطور دينى. ونقد النظريات العلمية وعلى الأخص نظرية دارون التى تنقد قصة الخلق كما وردت فى سفر التكوين. ورفض أى تأويل للنص الدينى، أى رفض إعمال العقل. وهذه هى السمات المشتركة بين الأصوليات مهما تكن سمتها الدينية يهودية أو مسيحية أو اسلامية أو بوذيه أو كنفوشية أو أية ملة أخرى غير هذه الملل. وقد تبنت الأكاديمية الأمريكية للآدب والعلوم دراسة هذه الأصوليات بتمويل من مؤسسة جون وكاترين مكارثى تحت عنوان «المشروع الأصولى» ولمدة خمس سنوات ابتداء من عام ١٩٨٨ . وقد صدرت عن هذا المشروع خمسة أجزاء تناولت كل الأصوليات فى ضوء رؤاها الكونية، وفهمها الخاص للعلم، وأحكامها التى تصدر على التطبيقات التكنولوجية، ورأيها فى الأسرة وفى القانون والدستور، وفى مدى تأثيرها على الاقتصاد. وتشير إلى رفض الأصوليات للقسمة الثنائية بين الحياة الخاصة والحياة العامة، إذ هما لابد أن يكونا موضع تحكم. هذا بالإضافة إلى ضرورة تطبيق الشريعة، أى القانون الالهى.

وخلاصة القول فى هذه الأجزاء الخمسة أن بزوغ هذه الأصوليات ليس مجرد رد فعل ضد الرؤى الكونية الجديدة التى تهدد تراثها «المقدس» بل هى تهدف إلى تشكيل العالم استناداً إلى مقولات ثلاث: العنف والارهاب والثورة، وإلى السيطرة على التعليم والإعلام وتأسيس مدارس ومعاهد أصولية.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن ثمة توتراً بين الفلسفة والعلم من جهة، والدين من جهة أخرى، أو بالأدق علم العقيدة. وهذا التوتر مردود إلى أن علم العقيدة يزعم امتلاك الحقيقة المطلقة، ومن ثم فان نقده يستلزم تكفير الناقد، ويلزم من ذلك أن مقولة التكفير كامنة فى علم العقيدة، وليس فى الامكان إزالة هذا التوتر إلا بازالة مقولة التكفير، وليس فى الامكان إزالة مقولة التكفير إلا بازالة علم العقيدة.

هوامش التكفير

• مُلاك الحقيقة المطلقة

(*) مجلة إبداع، القاهرة، يونيو، ١٩٩٢.

(١) مراد وهبه «المذهب فى فلسفة برجسون»، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨.

(2) Philip Hallie (ed), Sextus Empiricus, Selections from the Major Writinge on Scepticism, Man, God, Hackett Publishing Co., Indiana, 1985, p. 36.

(٣) ابن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، طبعة الجزائر، ص٣٤.

(٤) لفظ Fanatics مشتق من اللفظ اللاتينى Fanaticus وهذا اللفظ مشتق من اللفظ اللاتينى Fanum أى دار العبادة.

(٥) مراد وهبه «محاكمة العقل العربى فى مؤتمر عربى»، مجلة المنار، عدد ٤٥، القاهرة، صص١٠٦.

(6) E. Burke, Refections on the Revolution in France Pen Suin, 1969, pp. 119 - 120.

(٧) مراد وهبه «ريجان والأصولية»، فى مجلة المنار، القاهرة، عدد ٢٤، ٢٥، ص٢٦ ـ ٢٩.

• الزمان والتكفير فى الثقافة العربية

(١) مراد وهبة، فلسفة الإبداع، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٦، صر ٦٢

(٢) مراد وهبة، مستقبل الأخلاق، الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٢٨ ـ ١٢٩

(٣) الغزالى، قانون التأويل. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨

(٤) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الجزائر، ٣٤.

• جذور إغتيال فرج فوده

(*) مجلة إبداع، يوليو ١٩٩٢.

• من ابن رشد إلى نجيب محفوظ

(*) مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٤.

(١) ابن رشد. فصل المقال، طبعة الجزائر، ص ٣٤.

(٢) الغزالى، تهافت الفلاسفة، دار المعارف ١٩٨٧، ص ٣٠٧.

• الفلسفة والعلم والدين

(*) محاضرة ألقيت فى «مركز بحوث الشرق الأوسط» بجامعة عين شمس، ١٩٩٦/١٢/٢٣.

منطق جديد

الابداع مدخل إلى التعليم (*)

ثمة علاقــة عضوية بين المنعطفات التــاريخية للحضــارة الإنسانية ومنهج التفكيــر. مثال ذلك: مع نشــأة الفلسفــة عند اليــونان أسس أرسطو علم المنطق. وهو علم قــوانين الفكر بغض النظر عن موضوع الفكر. وعلى ذلك فهــو علم يُتعلم قبل الخوض فى أى علم آخر ليُعلَم به أى القضايا يطلب البرهان عليها، وأى برهان يطلب لكل قضية. ومن هذه الزاوية فإن المنطق هو آلة العلوم (أورجانون). واســتناداً إلى هذا العلم أسس اقليدس علم الهندسة فى كتابه «المبادىء». وجاء تأسيس هذين العلمــين من غير فكر أسطورى. فموضوع المنطق أفعال العقل الثلاثة: التصور، والحكم، والاستدلال. ولهذا جاءت كتبه المنطقية موزّعة أولاً إلى ثلاثة أقسام: كتاب «المقولات» فى التصــورات، وكتاب «العبارة» فى الأحكام، وكتاب «التحليلات الأولى» فى الاستدلال. ومن البــحث فى الاستدلال ألف أرسطو ثلاثة كتب: «التحليلات الثانيــة» و «الجدل» «والأغاليط». وهندسة اقليدس تستند إلى مــقدمات البرهان على نحو مــا هى واردة عند أرسطو، وهى ثلاثة أقسام: مــقدمات أوليــة بالاطلاق وتسمى «علوماً متعارفة»، مثل مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية، ومقدمات تسمى «أصول مــوضوعــة» ليست أوليــة، ولكن المتعلم يســلم بها عن طيب خــاطر. ومقــدمات تســمى «مصادرات» يطلب إلى المتعلم التسليم بها فيسلم بها مع عناء فى نفسه.

وبفضل مبدأ عدم التناقض ـ وهو أساس منطق أرسطو ـ لم يجرؤ أحد على التفكير فى نقيض هــندسة اقليدس، علــى الرغم من أن المصادرة الخامــسة المعــروفة بمصــادرة التوازى تنطوى على تناقض لم يستطع علماء الرياضة رفعه.

ومع نشأة الفلسفة الحديثة ظهر منهجان أحدهما من تأسيس بيكون، والآخر من تأسيس ديكارت. أصـدر بيكون كتـابا بعنوان «الأورغـانون الجديد. العـلاقات الصـادقة لتـأويل الطبيعـة» (١٦٢٠) وهو منطق جديد يضع أصول الاستكشـاف العلمى. القسم السلبى منه يدور على مصـدر الأوهام الطبيعيـة فى العقل وهى أربع: «أوهام القبيلة» وهى نـاشئة من طبيعة الانسـان حيث العقل مرآة كاذبة لأنه يشوه طـبيعة الأشياء وذلك بالخلط بين طبـيعته وطبيعـتها. و«أوهام الكهف»، وتعنى أن لكل فرد كهـفاً يشوه نور الطبيعة بسـبب التربية، وبسبب سلطة أولئك الذين يزهو الفرد بهم. و «أوهام السوق» وهى ناشـئة من سوء اختيار الألفاظ الذى يفضى إلى مناقشات بيزنطية. و «أوهام المسـرح» تتسرب إلى عقول البشر من قبل معتقدات الفلاسفة. هذا عن القسم السلبى من المنطق الجديد. أما عن القسم الإيجابى منه فهو المنهج الاستقرائى الذى ينشد التحكم فى الطبيعة واستخدامها فى منافعنا.

أما ديكارت فقـد أصدر كتاباً بعنوان «مـقال فى المنهج لاجادة قيادة الـعقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم يليه البصـريات والآثار العلوية والهندسة، وهى التطبيقات لهذا المنهج»، (١٦٣٧). ولهذا المنهج أربع قواعد أهمـها القاعدة الأولى «ألا أسلم بشىء إلا أن أعلم أنه حق»، وقد قـيل عن هذه القاعدة إنهـا قاعدة ثورية لأنهـا عبارة عن إعـلان حرية الفكر، وإسقاط كل سلطة.

وفى القـرن العشرين يشـيع مصطلح جـديد هو «التفكـير الجديد» أو «نهج جـديد فى التفكير» فى مجال الحياة السياسية. والسؤال إذن: ما هو هذا المنهج الجديد، أو بالأدق هذا المنطق الجديد؟ ومن أجل تحـديد هذا المنطق ينبغى النظر فى مـبررات صيـاغة هذا المصطلح الجديد. وتحديد هذه المبررات من تحديد روح العصر، وتحديد روح العصر من تحديد مظاهر العصر. والمظاهر متـعددة يأتى فى مقدمتها تيار علمى ينشـد إلغاء الحدود بين العلوم. وقد تبنى هذا الإلغاء، فى الثلاثينات من هذا القرن فى كمبردج ماساشوستس، فريق من العلماء كان يجـتمع مرة كل شـهر، برياسـة العالم الفريائى المكسـيكى آرتورو روزنبلوث Arturo Rosenblueth ، ثم انضم إليـه عالم الرياضة الأمـريكى نوربرت وينرNorbert Weiner الملقب بأبى السيـبرنطيقا،وقـد جد كل من روزنبلوث ووينر أن الآلات تعمل على نحـو ما

يعمل الجهاز العصبى، وأن نظرية الاتصالات عند علماء الرياضة تسهم فى دراسة دماغ الإنسان. وبذلك تتداخل العلوم البيولوجية والرياضية فتنشأ عن ذلك علوم جديدة تسمى «علوما بينية». وقد كان، فأصدر وينر كتابا يصف فيه علما جديدا بعنوان «السيبرنطيقا : التحكم والاتصال فى الحيوان والآلة» (١٩٤٨). ولفظ سيبرنطقيا مشتق من اللفظ اليونانى Kubernetes ويعنى ربان السفينة ولفظ «الحاكم» Governor مشتق من نفس الجذر اليونانى. وقد سك وبينر هذا المصطلح لسببين: السبب الأول مردود إلى بحث للعالم الفزيائى جيمس كلارك مكسويل (١٨٣١ ـ ١٨٧٩) بعنوان نظرية «الحكام» يتناول التنظيم الذاتى أو ميكانزم التحكم Feedback mechanism. وكان جيمس وات ـ مخترع الآلة البخارية (١٧٣٦ ـ ١٨١٩) ـ قد أطلق لفظ «الحكام» على ميكانزمات التحكم. والسبب الثانى مردود إلى أن ميكانزم قيادة السفينة هو أفضل ميكانزمات التحكم. وبفضل السيبرنطقيا تمت صناعة الكومبيوتر.

وفى عام ١٩٨٢ ظهر على غلاف مجلة Time عنوان مثير «إنسان عام ١٩٨٢». ولم يكن إنسانا بل آلة تسمى «الكومبيوتر» تنبىء بثورة هى ثورة الكومبيوتر تدور على صناعة «عقل صناعى» يدلل ويبرهن. وبفضل هذا العقل نميز بين المعلومات والمعرفة، من حيث أن المعرفة هى معلومات قد صيغت وألفت وتغيرت وأحدثت تأثيراً فى الواقع. ومن هذه الزاوية المعرفة قوة. وهى عبارة سبق أن قالها بيكون، ولكنها لم تتجسد إلا فى ثورة الكومبيوتر. وبذلك تصبح المعرفة قوة إنتاجية تحدث تغييراً فى مفهوم قوى الإنتاج التى أشار إليها آدم سميث فى كتابه «ثروة الأمم». فقوى الإنتاج عنده ثلاث: الأرض، والعمل، ورأس المال. وفى تقديرى أن العمل فى ضوء مقولة المعرفة قوة، هو العمل العقلى، وبالتالى فعمال المستقبل هم عمال عقليون أو معرفيون. ومن ثم يمكن القول بأن «المعرفة تحكم» وهى عبارة وضعها دانيل بل على غلاف كتابه بعنوان «بزوغ مجتمع ما بعد الصناعى».

خلاصة القول أن العلوم البينية، وثورة الكومبيوتر، وقوة المعرفة، ظواهر جديدة تنطوى على منطق جديد يمكن تسميته «منطق الإبداع». وقد يبدو أن ثمة تناقضاً فى الحدود بين

المنطق والإبداع، بدعوى أن المنطق ينص على القواعد، والإبداع ينص على الخروج على القواعد. بيد أن هذا التناقض يزول بزوال الوهم الدائر على أن الإبداع ظاهرة نادرة مرتبطة بالعبقرية والعبقرية سر غامض، أو أن الإبداع قد يفضى إلى العصاب على نحو ما يذهب فرويد. يقول فرويد: «ثمة أربعة مظاهر تتميز بها الشخصية الفذة لدستيفسكى: وهى أنه فنان مبدع، وعصابى، وأخلاقى، وخاطىء»، أو أن ثمة علاقة عضوية بين الإبداع والجنون، وعلى الأخص مرض الشيزوفرينيا «الفصام». وفى تقديرى أن هذه الأوهام هى صدى لماض بعيد. فقد أرجع العلماء جميع ألوان السلوك الشاذ وسائر المظاهر العقلية الغريبة إلى تأثير قوى خفية تفوق القوى الطبيعية، فلم يميزوا بين الحكيم والمجنون. فلفظ «مانيا mania» فى اللغة اليونانية القديمة يشير إلى حماس المبدع، وهياج المجنون. ومع ذلك فثمة فارق جوهرى بين المبدع والمجنون، أو بالأدق بين الابداع السوى والابداع المرضى، وهو أن الفعل المبدع السوى يفضى بالضرورة إلى التأثير فى الواقع. أما المبدع المريض فهو عاجز عن الفعل المؤثر. هذا بالإضافة إلى أنه من غير إبداع ما كان للإنسان إلا أن يظل يقتات الكلأ، والأسماك النيئة، ويهيم على وجه المعمورة مثل القرود. ولكنه ليس كذلك. إنه حاصل على قدرة مجاوزة البيئة من أجل تغييرها. وهذه المجاوزة ليست ممكنة من غير قدرة العقل الإنسانى على تكوين علاقات جديدة تتجاوز العلاقات القائمة، وتحدث تغييراً فى البيئة. وهكذا استطاع الإنسان أن يتجاوز «أزمة الطعام» التى واجهته فى عصر الصيد، وذلك بابتداع التكنيك الزراعى من أجل تكييف البيئة طبقا لحاجاته بدلا من أن يتكيف هو مع البيئة كما كان الحال فى عصر الصيد. ومن هنا يمكن القول بأن الإبداع هو المدخل إلى الحضارة. وقد آن الأوان لكى يكون الإبداع هو المدخل إلى التعليم.

والسؤال الآن:

ما العمل لكى يكون الإبداع هو المدخل إلى التعليم؟

علينا أولاً التفرقة بين الإبداع كمهارة تعليمية موضوعة فى نهاية سلم المهارات، وبين الإبداع كمحور للمهارات، والانحياز إلى أى من الطرفين يستلزم تعريف الإبداع. إن

الإبداع هو قدرة العقل على تكوين علاقات جـديدة من أجل تغيير الواقع، وهذه العلاقات الجديدة ليس فى الإمكان تكوينها من غير عقل ناقد لعـلاقات قائمة، أى أنه من غيرالبحث عن الجديد ليس ثمـة مبرر للنقد. ونقد العـلاقات القائمة لا يتم إلا فى إطار الثـقافة التى أفرزت هذه العـلاقات، ومن هنا يمكن القـول بأنه ليس ثمة انفصـال بين العلم والثقـافة، ولكن ثمة تناقض بين الـعلم من حيث هو إبداع، والثقـافة من حيث هى معـقوق للإبداع لأنها تمثل واقعاً مستقراً، وهى من أجل ذلك تنطوى بالضـرورة على محرمات ثقافية يمتنع معهـا تطويرها. وتاريخ العلم شاهد على ما نقـول. مثال ذلك جليليو. ففـى المقدمة التى كتبها أينشتين لكتاب جليليو بعنوان «حوار بين نسـقين كونيين رئيسيين» يكشف لنا فيها عن العلاقـة المتوترة بين الإبداع والثقـافة. يقول عن هذا الكتاب إنه مـنجم المعلومات لكل من يهمه التـاريخ الثقافى للعالم الغربى، وتـأثيره على التطور الاقتصادى والسـياسى. إننا أمام إنسان له إرادة قـوية وذكاء وجـسارة، ويمثل للتفكـير العقـلانى فى مواجهـة أولئك الذين يحافظون على سـلطانهم ويدافعون عنه مـعتمـدين فى ذلك على جهل الشـعب، وصلابة المعلمين الذين يرتدون عباءة الكهنوت. وهو قادر، بفضل ما أوتى من موهبة أدبية خارقة، على مخاطبة مثقفى عصره بلغـة واضحة وقوية للتغلب على التفكير الأسطورى الدائر على مركزية الإنسان لدى مـعاصريه، وللعودة بهم إلى ممارسة الأسلوب الموضـوعى الذى يعتمد على مبـدأ العلية، هذا الأسلوب الذى فقدته الـبشرية مع انهيـار الثقافة اليـونانية. وأغلب الظن أن الشلل الذى أصاب العقل، فى القرن السابع عشر، بسـبب التراث المتحجر للعصر الوسيط، قد انتهى بحيث لم تعد فيه القيود الملتفة حول التراث العقلى قادرة على الصمود، قد سواء كان جليليو أو لم يكن.

ويبين مما تقدم أن ثمة توتراً حاداً بين الإبداع العلمى والثـقافة القائمة أو بين هذا الإبداع والدوجما المستندة إلى السلطة. وفى زمن جليليـو كان التشكك فى صدق الآراء التى ليس لها سند سوى السلـطة كفيل بإعدام صاحـبها. ولهذا فالمسـألة الهامة هى فى كيفـية تعامل المبدع مع أصـحاب الدوجما. وفى كـتاب «الحوار» يحاول جليليـو تجنب الصدام مع الآراء موضوع الخلاف، والتى تسمح بتدخل مـحاكم التفتيش، وذلك بأن يبدو، ظاهريا، أنه مع

النظرية المعتمدة مع أنه، فى الحقيقة، ليس موافقاً على هذه النظرية. ومع ذلك فإن محكمة التفتيش لم تسترح إلى هذه المراوغة وقدمتـه للمحاكمة. هذا مثال يبين ضرورة الكشف هن البعد الثقافى للإبداع العلمى حتى يعى الطالب العلاقة بين الإبداع وتغيير الثقافة. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه إذا كان الإبداع هو المغير للثقـافة، فهو بالضرورة المحور الذى تدور عليه مهـارات التفكير. ومن ثم فهذه المهارات لن تكـون مطروحة على النحو الذى نراه فى أدبيات علم النفس والتربية. واجتـزىء من هذه المهارات ثلاث لأدلل على ما أقول، وهى: «حل المشكلة» و«تكوين العلاقات» و«التفكير الناقد».

ولنبدأ بمهارة «حل المشكلة». والمطلع على أدبيات هذه المهارة يلحظ أن ثمة انفصالاً بينها وبين التفكير الإبداعى. فعلم النفس المعرفى لا ينشغل بشكل صريح وواضح بتناول التفكير الإبداعى من حـيث هو كذلك. وعلم النفس التـجريبى تخلو أبحـاثه من قضـية التـفكير الإبداعى. وأغلب الظن أ، هذا الخلو مردود إلى الربط بين العـبقرية والإبداع. وهذا الربط وارد ابتداء من أفلاطون حـتى جيلفورد. فهؤلاء جـميعاً يسلمون بأن الـتفكير الإبداعى من شأن الأفذاذ، بل لـقد ذهب البعض إلى فحص أدمـغة العباقرة مـن أمثال اينشتين لـتحديد منطقة الإبداع فى الدماغ.

ومع ذلك فأنا أثير السؤال الاتى:

هل فى الإمكان القول بأن «حل المشكلة» هو فى صميم العملية الإبداعية؟

إن مهارة حل المشكلـة تعنى أن ثمة مشكلة، وثمة حلاً. ولكـن هنا ثمة سؤال لابد أن يثار: هل أية مشكلة لها حلّ. قد تكون المشكلة زائفة، ومن ثم يصبح البحث عن حل من غـير وعى بهـذا الزيف هو بحث عن وَهْـم. والكشف عن زيف المشكلة هو فى حـد ذاته إبداع، وإبداع الوضعية المنطقية يكمن فى الكشف عن زيف المشكلات الميتافزيقية.

وثمة سؤال آخر لابد أن يثار:

هل الحل يكمن فى المشكلة؟ للجواب هن هـذا السؤال نثير مسـألة إبداع الهندسات اللا إقليدية. فقد تم هذا الابداع بفضل عدم القـدرة على حل المشكلة الخاصة بهندسة اقليدس،

والخاصة بالمصادرة الخامسة التى تنطوى على تناقض، والتى لم يستطع العلماء حلها، فابتدعوا هندسات أخرى تسمى بالهندسات اللاإقليدية، وفيها بدائل لمصادرة التوازى عند إقليدس. وفى هذه الحالة يكون من الأفضل القول «حل الإشكالية» بدلا من «حل المشكلة» لأن لفظ «الإشكالية» تعنى أن القضية قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة. وهى لهذا تبدو كما لو كانت قضية متناقضة. هذا التناقض هو المدخل إلى الإبداع. ومن أجل التوضيح نأتى بمثال من فكر داروين. فأثناء رحلة «البيجل» فى الفترة من ١٨٣١ إلى ١٨٣٦ سجل داروين آلافاً من الصفحات كمذكرات علمية. وقد خلت هذه المذكرات تقريبا من الإشارة إلى مفهوم التطور، إذ كان منشغلا بمسائل جيولوجية، وكان مقتنعاً بأن ثمة نظاماً طبيعياً ثابتاً ومتسقاً، الكائنات العضوية فيه متكيفة مع بعضها البعض من جهة، ومتكيفة كلها مع البيئة الطبيعية من جهة أخرى، ولكنه عندما قبل النظريات الجيولوجية الدائرة على نظام متغير فى العالم الطبيعى ارتأى أن ثمة تناقضاً على النحو الآتى:

كل نوع من الأنواع الحية يتكيف مع بيئته، ولكن البيئة متغيرة على الدوام ومع ذلك فالأنواع ثابتة. فبدأ فى يوليو ١٩٣٧، أى بعد عشرة أشهر من عودته إلى انجلترا، بكتابة مذكرات عن «تغير الأنواع». وفى سبتمبر ١٨٣٨ تكونت لديه فكرة واضحة عن دور الانتخاب الطبيعى فى عملية التطور. وقد أسهمت فى توضيح هذه الفكرة قراءته لكتاب مالثوس عن «السكان». ولكنه فى يوليو ١٨٣٨ كان قد انشغل بقضايا سيكولوجية تتعلق بتطور الإنسان والعقل، والانفعالات، والسلوك. ومن ثم بزغت فى ذهنه علاقة بين علم النفس والتطور. وكل ذلك حدث قبل تأليف كتاب «أصل الأنواع». وقبل سبتمبر ١٩٣٨ قرأ نظرية مالثوس فأفضت به إلى اكتشاف أهمية الانتخاب الطبيعى. وبعد ذلك لم يبق أمامه سوى تأسيس النسق العلمى الذى يضم كل هذه الشذرات، ولم يكن هذا التأسيس بالأمر الهين؛ فقد استغرق سنوات عديدة.

ويبين مما تقدم أن تداخل العلوم يفضى إلى تكوين علاقات جديد تفضى بدورها إلى تأسيس نسق جديد. بيد أن هذا التكوين لا ينشأ إلا استنادا إلى الكشف عن «تناقض ما»

وهذا التناقض يستند إلى تفـكير ناقد مهـيأ لعدم التسليم بما هو قـائم، ومن ثم لمجاوزته. ومن هنا يمكن القول بأن التفكير الناقد هو فى صميم التفكير المبدع.

وهكذا يبين مما تقدم أن النظر إلى الإبداع كمحور للعملية التعليمية من شأنه أن يغير من مهـارات التفكيـر التقليـدية، بل من شأنه أن يغـير من أسلوب التـدريس وأسلوب تأليف الكتاب والتقويم. أما الاكتفاء بوضع الإبداع فى نهاية سلم المهارات فيعنى أنه مماثل للزائدة الدودية التى ليس لها علاقة جوهرية مع باقى الجسم.

الإبداع والجنون (*)

فى لقاء مع العالم النفسى هانس أيزنك، فى ١٤ أغسطس ١٩٨٩ فى معهد الأمراض العقلية الكائن فى إحدى ضواحى لندن بترتيب من المجلس البريطانى بالقاهرة، دار حوار على مشروع «الإبداع والتعليم العام» كنت قد تقدمت به إلى وزير التعليم الأسبق دكتور أحمد فتحى سرور فى ١٩٨٨/١١/٧ فوافق عليه فى ١٩٨٨/١١/١٣. والمشروع، فى جملته، يدور على كيفية تدريب الطلاب على تذوق العملية الإبداعية، فى مجال التعليم، وعلى ممارستها بهدف تخريج جيل من المبدعين يكون مؤهلاً للمساهمة فى تطوير المجتمع المصرى على التخصيص، والمجتمع العالمى على الإطلاق. وعند هذه العبارة قاطعنى أيزنك قائلاً: إن أرفض هذا المشروع برمته لأسباب ثلاثة:

السبب الأول أن تكوين مواطنين مبدعين من شأنه أن يحيل المجتمع إلى فوضى.

والسبب الثانى أن الإبداع على علاقة حميمة مع الجنون.

والسبب الثالث - وكان بمناسبة احتسائنا القهوة - أننا فى حاجة إلى الأغبياء لإعداد القهوة.

وأنا بدورى رفضت هذه القسمة الثنائية للبشر بين أغبياء وأذكياء لأسباب ثلاثة.

السبب الأول مردود إلى جهل العلماء بطبيعة الذكاء، إذ هم يتحدثون عن مظاهر الذكاء وليس عن الذكاء بذاته، الأمر الذى يفضى إلى التشكك فى مفهوم الذكاء.

والسبب الثانى أن تعريفات الذكاء، أيا كانت، يمكن أن تكون تعريفات للعقل. فمثلا

يعرّف العالم الفرنسى الفريد بينيه الذكاء بأنه القدرة على التكيف من أجل تحقيق الغاية المطلوبة، أو بأنه ملكة النقد الذاتى. ويعرف العالم الأمريكى لويس ترمان الذكاء بأنه القدرة على التفكير المجرد. بيد أن هذه التعريفات، سواء لبينيه أو لترمان، يمكن أن تكون تعريفات للعقل. ولهذا ثمة سؤال لابد أن يثار : لماذا هذه القسمة الثنائية بين العقل والذكاء؟ فإذا لم يكن لها مبرر فالاكتفاء بلفظ «العقل» هو المنطقى والمعقول.

وكان رد فعل أيزنك حاسما إذ قال: إن الذكاء حقيقة علمية، وهو مرتبط بالتذكر، والتعليم تذكر. ولهذا كلما كان الذكاء مرتفعاً كان التذكر كذلك.

وفى نهاية الحوار وعدنى أيزنك بإرسال بحث له عن هذه المسألة نشره فى مايو ١٩٨٣ فى مجلة Roeper Review وعنوانه: (جذور الإبداع. قدرة معرفية أم سمة شخصية) وصياغة العنوان توحى بأن ثمة رأيين:

رأى يذهب إلى أن الإبداع خاصية معرفية، أى أنه جزء من الذكاء. وتأسيساً على ذلك فإن اختبارات الذكاء مقسمة إلى اختبارات للتفكير الاتفاقى وأخرى للتفكير الافتراقى. والتفكير الاتفاقى يعنى أن ثمة إجابة واحدة هى الصادقة، وهو لهذا يعتمد على قوة الذاكرة. أما التفكير الافتراقى فيعنى أن ثمة إجابات متعددة وصادقة للسؤال الواحد. والمفارقة فى أمر العلاقة بين التفكير الاتفاقى والتفكير الافترقى أن ارتفاع نسبة الذكاء ملازم للتفكير الاتفاقى، وانخفاض هذه النسبة ملازم للتفكير الافتراقى. وأعتقد أن هذه المفارقة غير مشروعة لأن معناها أن شدة الذكاء عقبة أمام الإبداع. وإذا كان ما يترتب على غير المشروع هو بالتإلى غير مشروع، فالذكاء إذن مفهوم غير مشروع، أى غير علمى، أى وهم.

وعندئذ يبقى الإبداع سمة الإنسان أياً كان، وفى أى مجال. ومن هنا يمكن تعريف الإنسان بأنه حيوان مبدع. وهذا التعريف للإنسان هو الذى دفعنى إلى صك مصطلح Mass Creativity. أى الإبداع الجماهيرى، وهو مصطلح يضاف إلى مصطلحات أخرى نشأت بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية مثل: مجتمع جماهيرى وثقافة جماهيرية وإنتاج جماهيرى وإنسان جماهيرى (رجل الشارع).

أما الرأى الآخر، وهو الذى ينحاز إليه أيزنك فيذهب إلى أن الإبداع ليس من مكونات الذكاء، وإنما هو من سمات الشخصية. ومعنى ذلك أن الإبداع ليس سمة معرفية. وكل ما قام به أيزنك هو البحث عن السند التجريبى الذى يرجع الفضل فى الكشف عنه إلى علماء النفس البريطانيين. وهذا السند التجريبى مردود، فى أصله، إلى الفرضية القائلة بأن ثمة علاقة عضوية بين العبقرية والجنون، وعلى الأخص مرض الشيزوفرينيا (الفصام). وثمة أبحاث عن الوراثة دلّلت، فى رأيه، على وجود مثل هذه العلاقة. فقد اكتشف «كارلسون» (١٩٦٨ - ١٩٧٠) و چارفك وشادوك» (١٩٧٣) أن من بين أقارب المصابين بالشيزوفرينيا أفراداً مبدعين. ويرى «أيزيك» أن مثل هذه النتائج تدعم الرأى القائل بوجود علاقة بين خصائص الشخصية والأنماط السلوكية. وهذا بدوره يدعم الرأى القائل بأن الإبداع نتاج بعض خصائص الشخصية وليس نتاج متغيرات معرفية.

وفى هذا الإطار نشر «أيزبك» كتابا بعنوان: «استبيان أيزنك للشخصية» (١٩٧٥) استند فيه إلى الفرضية القائلة بأن ثمة تواصلا من السَّواء إلى الذهان، وأن ثمة علاقة بين الإبداع والجنون.

وفى تقديرى أن هذه الفرضية هى صدى لماض بعيد، فقد أرجع القدماء جميع ألوان السلوك الشاذ وسائر المظاهر العقلية الغريبة إلى تأثير قوى خفية تفوق القوى الطبيعية. فلم يميزوا بين الحكيم والمجنون. فلفظ مانيا Mania فى اللغة اليونانية القديمة يشير إلى حماسة المبدع وهياج المجنون. يقول أرسطو فى كتاب (المشكلات)، جـ ٣ : (كثيراً ما كان مشاهير الرجال فى الشعر والفنون مصابين بالجنون أو بالمرض السوداوى، نافرين من مصاحبة الآخرين غير واثقين بهم. وقد شوهدت مثل هذه الصفات لدى سقراط وأفلاطون وغيرهم وعلى الأخص الشعراء».. ومما دعا أرسطو إلى هذا القول نظرته إلى وظيفة الدماغ، فكان يعتقد أن عضو الفكر هو القلب لا الدماغ، وأن الدماغ لايعدو أن يكون عنده وظيفة تبريد الحرارة الصادرة من القلب. وعندما يقصّر الدماغ عن تأدية هذه الوظيفة يحدث الاحتقان وما يتبعه من هيجان وهذيان. وقد ظلت هذه النظرية الأرسطية تتردد أصداؤها فى

العصر الوسيط حتى العصر الحديث. ففى عام ١٨٥٩ نشر «مورو دى تور» كتابا بعنوان: «علم النفس المرضى وعلاقته بالفلسفة والتاريخ»، جاء فيه أن ما ذهب إليه أرسطو حقيقة واقعية. فالعبقرية ذات منشأ مرض عصبى. يقول: «إن العوامل العضوية الأكثر ملاءمة لنمو الملكات العقلية هى بعينها التى تولد الهذيان. وقد يؤدى التكتل غير العادى للقوى الحيوية فى عضو ما إلى نتيجتين متساويتين من حيث احتمال حدوثهما: زيادة الطاقة فى وظائف هذا العضو، وكذلك احتمال أكبر لإصابة هذه الوظائف بالاختلال والانحراف. ثم يستطرد قائلا: «العبقرية، أعلى وأسمى ما يعبر عن النشاط العقلى، ليست إلا مرضاً عصابياً». وكذلك الطبيب الإيطإلى «لومبروزو» فى كتابه «الإنسان العبقرى» يقرر أن: «الصراع لا تقتصر مظاهره على النوبات التشنجية بل كثيراً ما تتخذ هذه المظاهر شكل المعادلات النفسية كالإبداع العبقرى». وإمعانا فى تدعيم نظريته أثبت وجود العبقرية لدى نزلاء مستشفى الأمراض العقلية ونشر لهم بعض القصائد وبعض الصور.

بيد أن هذا الرأى فى حاجة إلى مراجعة علمية وفلسفية. أما المراجعة العلمية فنستند فيها إلى التفرقة الجوهرية بين نوعين من الإبداع: الأبداع المرضى والإبداع السوى. ومعيار التفرقة بين النوعين مردود إلى التأثير فى الواقع أى تغييره. فالإبداع السوى، فى جوهره، ليس مجرد تكوين علاقات جديدة، وإنما تكوينها بحيث تحدث تأثيراً فى الواقع وذلك بتغييره. أما الإبداع المرضى فعاجز عن التغيير أو التأثير. وأنا قد انشغلت بقضية الهذيان الدينى وكنت مزمعاً أن تكون هذه القضية موضوعاً لنيل درجة الماجستير فى علم النفس المرضى فأمضيت سنوات عدة فى القراءة والاتصال بأصحاب الهذيان الدينى. وكان فى مقدمة هؤلاء نزيل بمستشفى الأمراض العقلية بالعباسية مصاب بـ «البارانويا» أى «جنون العظمة»؛ فكان يعتقد أنه إله الكون مدللاً على ذلك بإبداع علمى وفلسفى، ولكنه كان عاجزاً عن الفعل الإرادى الكامن فى الإبداع السوّى لكى يباشر مهمته الإلهية؛ فهو حبيس المستشفى، وألوهيته الزائفة عاجزة عن إحداث التغيير المطلوب.

أما المراجعة الفلسفية فنستند فيها إلى العلاقة العضوية بين الإبداع ونشأة الحضارة

الإنسانية. فـمن المعروف، أنثروبولوجيـاً، أن الحضارة نشأت بفـعل إبداع الإنسان للتكنيك الزراعى الذى كان من شأنه تغيير البيئة، أى تحويلها من بيئة لم تكن زراعية إلى بيئة زراعية تدر كمية من الطعام تفيض عن حاجـة الإنسان فيخزن الفائض. وسبب إبداع هذا التكنيك مردود إلى حدوث أزمة طـعام، فى عصر الصيد، بسبـب اكتفاء الانسان بالخضوع لـلبيئة. راجع الإنسان مسـألة خضوعه للبيئـة من أجل مجاوزة أزمة الطعام، فـغيرّ علاقته بالبـيئة، فأصبحت رأسية بعد أن كانت أفقية، أى تكييف البيئة لتلبية حاجاته المتنامية. وهذا التكييف لا يتـحقق إلا بالإبداع. ومن هنا جـاء تعريـفى للإنسان بأنه حـيوان مـبدع. ومـعنى هذا التعـريف أن تعطل الإبداع ينطوى على تشويه لإنسـانية الإنسان. وقـد تعطل الإبداع بفعل المحرمات الثقافية وما لازمها من مؤسسات اجـتماعية وسياسية فأصبح الإبداع يعنى الخروج على المألوف، وترادف الخـروج على المألوف مع مـا هو شـاذ ومنحرف ومـريض، أى مع الجنون.

وتاريخ البشرية شاهد على مـا نقول. فقد اتهم سقراط بإفسـاد الشباب لأنه ينكر الآلهة ويدعو إلى آلهة جديدة، وصدر حكم بإعدامه. واتهم ابن رشد بالكفر والزندقة لدعوته إلى إعمال العقل فى النص الدينى، كما اتهم جليليو بنفس التهمة لخروجه على نظرية بطليموس المتسقة مع نسق أرسطو، واتهم لوثر بالهرطقة لخروجه على المعتقد الكاثوليكى السائد.

والغاية مـن هذه الاتهامات تحـذير الإنسان من الخـروج على المألوف. والمألوف هنا هو المعتقـدالراسخ أى «الدوجما dogma» ومنه الدوجماطيقية، فيقال: إن فلاناً دوجماطيقى، أى يتوهم امـتلاك الحقيـقة المطلقة ويسعى إلى اخـضاع الواقع لهذه الحـقيقة بحـيث يمتنع التـغييـر. وإذا كان الإبداع تغـييـرا للواقع فـالدوجمـاطيقيـة إذن ضد الإبداع وإذا كـانت الدوجمـاطيقـية جـماهيـرية، والإبداع على الضد من ذلك فى الواقع الراهن، أصـبح من الميسور للسلطة، إذا كانت تستـمد مشروعيتها من وضع قائم، إثارة الجـماهير ضد المبدعين بحكم تطلعهم إلى تغيير هذا الوضع القائم.

فلسـفة للطفولـة (*)

إن تحديد سيكولوجيا الطفولة مهمة شاقة. فقد أمضى جان بياجيه ما يقرب من أربعين عاماً فى دراسة «فكر الطفل الصغير» وهو عنوان الفصل الثانى من كتابه «ست أبحاث سيكولوجية». ومع ذلك يقر بأنه لم يكن فى إمكانه تغطية هذا المجال برمته. وأعتقد أن سبب ذلك مردود إلى أن الطفولة لم تُدرس دراسة سيكولوجية منظمة إلا ابتداء من النصف الثانى من القرن الثامن عشر، من أجل تأسيس نظم جديدة للتربية تخدم خصائص الطفولة. ثم سكنت هذه الحركة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر حتى استؤنفت بدراسات تين Taine فى فرنسا عام ١٨٧٦، وداروين فى إنجلترا عام ١٨٧٧. غير أن الدراسات التى تناولت سيكولوجيا الطفولة من جميع نواحيها لم تتسع دائرتها إلا عند جان بياجيه وهنرى فالون. فكل منهما له عدة مؤلفات عن الطفل. وكل منهما يقف ضد الآخر. فقد ناقش فالون آراء بياجيه عن الطفل فى كتابه «من الفعل إلى الفكر» عام ١٩٤٢ وعلق عليه بياجيه فى كتابه «تكوين الرمز عند الطفل» عام ١٩٤٥. وفى يونيو ١٩٤٦ نشرت مجلة «علم النفس» لمؤسسها يوسف مراد مقالاً لـ «هنرى فالون» كتبه خصيصاً للمجلة بعنوان «أثر الآخر فى تكوين الشعور بالذات». وفى هذا المقال يحدد فالون افتراقه عن بياجيه فى مسألة الطفولة حيث يوجزه فى أن أبحاث بياجيه أشاعت الرأى التقليدى القائل بأن الشعور بالذات أمر فردى فى جوهره ومبدئه: فالطفل يبدأ حياته وهو فى حالة انطواء ذاتى تام Autisme[1]. وبعد هذه المرحلة يمر الطفل بمرحلة التركيز حول الذات Egocentrisme[2] قبل أن يتمكن من تصور الآخرين فى موقف شركاء تقوم بينه وبينهم

علاقات من التبادل. إذ أنهم يشاركونه الوجود، ويسوغ لهم أن ينظروا إليه كما ينظر إليهم وإن اختلفت وجهة النظر. وهذا الإنتقال الذى يتم فى الشعور حوالى سن السابعة، من حالة الاعتقاد بأن الشخص هو وحده موجود إلى الاعتقاد بتعدد الأشخاص هو ما ينظم بطريقة أساسية تطور الطفل من الناحية العقلية.

وعلى الضد من هذا الرأى الشائع الذى يروج له بياجيه يذهب فالون، فيرى أن المولود الحديث ليس نظاماً مغلقاً. فحركاته وأسارير وجهه ونبرات صوته هى تعبيرات مزدوجة التأثير. تأثير صادر عندما يعبر الطفل عن رغباته، وتأثير وارد هو ما تثيره هذه التعبيرات من استجابة الآخرين. وتظل هذه التأثيرات المتبادلة فى حالة اختلاف بحيث ينعدم التمييز بين الذات والآخر. بيد أن هذه المرحلة، مرحلة التأثير المتبادل، تسمح للذات، فى نهاية المطاف، أن تتخذ موقفها الخاص بصدد الآخر. وفى أغلب الأحيان تتخذ هذه المرحلة الجديدة شكل الأزمة الحقيقية، أزمة الشخصية التى تظهر حوالى سن الثالثة، وهو يثبت ذاته بمقاومة غيره، وبالتميز بين ما يملكه ويملكه غيره إلى الحد الذى يصل فيه هذا التمايز إلى حد التناقض بل إلى المقاتلة فيعتقد أنه كل مغلق، ويصبح الآخر غريباً، ولكنه مع ذلك شريك، فى الوقت نفسه، لأنه هو الطرف الاجتماعى الذى امتصته الذات.

نخلص مما سبق إلى أن الخلاف بين بياجيه وفالون يدور على العلاقة بين الذات والآخر فى مرحلة الطفولة. فالآخر عند بياجيه يظهر متأخراً فى حين أنه عند فالون فى صميم الذات منذ البداية. وفى تقديرى أن هذا الخلاف يتجاوز سيكولوجية الطفولة، لأنه إذا كان الآخر رمزاً للمجتمع، وإذا كان المجتمع من نتاج العلاقة بين الإنسان والبيئة فالسؤال إذن:

ما هى طبيعة هذه العلاقة بين الإنسان والبيئة؟

جواب هذا السؤال يستلزم البحث عن نشأة الحضارة، والحضارة تتحدد نشأتها بعصر الزراعة وليس بعصر الصيد. فالإنسان فى عصر الصيد كان على علاقة أفقيه مع البيئة، أى أنه كان متكيفاً معها، إذ كان يصطاد الحيوانات ويذبحها ويأكلها. ولم يكن متمرساً على استئناسها فندرت الحيوانات. ومع تغير المناخ هاجرت هذه الندرة فحدثت «أزمة طعام» فى

عصر الصيد لم يجد لها الإنسان مخرجاً سوى تغيير علاقته مع البيئة . ، فبدلاً من أن تكون أفقيه أصبحت رأسية ، أى بدلاً من أن يكون متكيفاً مع البيئة أصبح هو الذى يكيف البيئة طبقاً لحاجاته المتزايدة له ، فابتدع «التكنيك الزراعى» الذى من شأنه تغيير البيئة . ومعنى ذلك أن الإبداع هو أساس نشأة الحضارة الإنسانية . وقد أدى هذا التكنيك إلى بزوغ ظاهرة «فائض الطعام» الأمر الذى استلزم ابتداع نظام يسمح بالتحكم فى الفائض وتوزيعه على البشر فنشأ المجتمع ، ونشأت معه الملكية والتمايز بين مَنْ يملك ومَنْ لا يملك . ومن هنا كان لدينا تعريفان للإنسان : تعريف للإنسان بأنه حيوان مبدع ، وتعريف للإنسان بأنه حيوان اجتماعى . وهو حيوان مبدع قبل أن يكون حيواناً اجتماعياً . فإذا ركزنا على الإنسان من حيث هو حيوان اجتماعى ثارت قضية العلاقة بين الذات والآخر . وإذا ركزنا على الإنسان من حيث هو حيوان مبدع ثارت أمامنا قضية كيفية تفجير طاقاته الإبداعية .

ولكن ما هو الإبداع؟

هو قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع . وهنا تحضرنى تجربة «حبيب جورجى» ، فقد جمع هذا الفنان عدداً من الأطفال ، وهيأ لهم وسائل التعبير التلقائى بمنأى عن أى نوع من أنواع التدريب التقليدى إلا ما يستوحونه من خيالهم متروكين لكى يستنبطوا التعبير الذاتى المبدع من أنفسهم . وهؤلاء الأطفال يعيشون جميعاً فى عالم كل ما فيه يدفع للإبداع . وقد صبغت مبادىء هذا الفنان طابع أنظمة التربية الفنية فى مصر ، فسخّرت طريقة التدريس لإبراز عملية الإبداع عند الأطفال . وهنا حذّر حبيب جورجى من شحن عقل الطفل بالمعلومات ، لأنها فى رأيه ، تخنق الإبداع . وهذا التحذير يكشف عن التناقض بين الذاكرة المختصة بحفظ المعلومات وترديدها ، وبين الإبداع المختص بتجاوز الحفظ إلى البحث عما هو جديد . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن ثمة تناقضاً بين ثقافة الذاكرة وثقافة الإبداع . وهذا التناقض كامن فى علاقة كل منهما بالزمان . فثقافة الذاكرة تدور حول الحفاظ على الوضع القائم الذى هو ثمرة وضع مضى . ومن هنا يمكن القول بأن ثقافة الذاكرة تدور على رؤية ماضوية . أما ثقافة الإبداع فتتجاوز الوضع القائم Status quo إلى وضع قادم Pro quo ومن ثم فهى تدور على رؤية مستقبلية .

خنق الإبداع إذن يتم عندما نكتفى بثقافة الـذاكرة. وهنا ينبغى التساؤل عن العوامل التى تدفعنا إلى الاكتفاء بهذه الثقافة. وهنا أشير إلى ما أسـميه «محرمات ثقافية» وهى محرمات ندفع بها إلى عقـل الطفل منذ بداية العملية التربوية والتـعليمية. ومما يبـرر لزوم المحرمات «الثقافـية» توهمنا أن عقل الطفل سلبى، وأنه لا يتكون إلا بـفضل ما نقدمه من مـعلومات تقف عند حد المسـتوى الحسى، ولا تتـجاوزه إلى المستوى التـجريدى بدعوى أن التـجريد عمليـة يصعب على عـقل الطفل أن يرقى إليها فى بداية تـفكيره. وهذا هو رأى بياجـيه. ولإزالة هذا الوهم يلزم البحث عن كيـفية تعلم الطفل للغة يجهلها. فـإذا كان عقل الطفل سلبيـاً وفارغاً من أى محتـوى فكيف يفهم الطفل عبـارة يجهل معنى مفـرداتها. والمعنى، بحكم طبيعته، ذو طابع تجريدى. أغلب الظن أن عـقل الطفل حاصل على مقولتين وهما: مقولة «العلاقـة» ومقولة «التجريد». وبفضل هاتين المقولتـين يمكن للطفل أن يتعلم اللغة، وأن يبدع فى تكوين العبارات، وفى الحوار مع الآخر، وفى تغيير الواقع.

التعلم إذن ليس محاكاة، وإنما هو، فى أصله، إبداع. ولولا الإبداع لما كانت المحاكاة.

الإبداع وسلام العالم(*)

فى عام ١٩٤٥ انعقد أول مؤتمر عن «سلام العالم» بباريس. وفى الجلسة الافتتاحية قال فردريك چوليو كورى:

«لقد التقينا هنا لا للدعوة إلى السلام، ولكن لفرض السلام على «تجار الحروب». فى هذه العبارة ثمة اشكالية وهى أن السلام ينطوى على نقيضه وهو الحرب.

والسؤال إذن:

هل فى الإمكان فرض السلام من غير حرب؟

وفى التاسع من شهر يوليو عام ١٩٥٥ انعقد مؤتمر صحفى وجه فيه برتراند رسل نداء للدفاع عن حق الجنس البشرى فى الوجود. وقد أطلق على هذا النداء فيما بعد «منفستو أينشتين ـ رسل». وقد اعتمد هذا المنفستو أعظم علماء العالم . جاء فيه ما يلى:

«فى هذا الظرف المأساوى الذى تواجهه البشرية نشعر بأن على العلماء الالتقاء فى مؤتمر. واعلان المخاطر الناتجة من تطور أسلحة الدمار الشامل، والدعوة إلى ثورة فى ضوء ما هو مكتوب فى الملحق المرفق بالمنفستو. ونحن، فى هذا الظرف، لانتكلم من حيث أننا أعضاء فى أمة ما، أو فى قارة ما، أو فى عقيدة ما، ولكن من حيث أننا أعضاء فى الجنس البشرى الذى هو مهدَّد فى وجوده».

فى هذا المنفستو ثمة اشكاليتان. إحداهما تكمن فى أن العالِم مسئول عن احتمال حدوث دمار شامل، ومسئول أيضاً عن احداث ثورة تجنبنا هذا الدمار الشامل.

والسؤال إذن:

هل فى امكان العالِم احداث ثورة من غير أن يكون سياسياً؟

تبقى بعد ذلك الإشكالية الأخرى وتقوم فى أن على العـالِم ألا يلتزم عقيدة ما، أو أمة ما لكى يكون عضواً فى الجنس البشرى.

والسؤال إذن:

هل فى امكان العالِم الإكتفاء بأن يكون عضواً فى الجنس البشرى؟

لدينا إذن ثلاث أسـئلة ناتجة من ثلاث اشكـاليات وتنطوى على ثلاثة مـفاهيم: الـسلام والثورة والجنس البشرى، يمكن صياغتها فى العبارة التالية:

«يقوم الجنس البشرى بثورة لفرض السلام»

والسؤال إذن:

كيف؟

نجيب عن هذا السؤال باثارة أسئلة ثلاثة:

ما الثورة؟

مَنْ هو الجنس البشرى؟

ما السلام؟

الثورة، فى رأيى، تغـيير جـذرى يجسِّد وضـعاً قادماً بـديلاً عن وضع قائم. والوضع القادم رؤية مستقبلية من ابداع العقل، ومن ثم فـالعقل مبدع. واذا كان العقل مبدعاً لزم أن يكون الابداع مـحوراً لمنطق هذا العـقل. ومن هذه الزاوية يمكن تأسيس منطـق جديد هو منطق الابداع. وعلينـا بعد ذلك تحـديد مـقولاته وهى أربع: الـتجـريد والعـلاقة والغـاية والزمن.

مَنْ هو الجنس البشرى؟

إنه يتميز بالعقل.

والسؤال إذن:

كيف يعمل ؟

إن العقل لا يدرك الوقائع من حيث هى كذلك لأن ادراكه يحدث تأثيراً فى الوقائع بحيث يمكن القول بأنه لا يدركها وإنما يؤولها. بيد أن هذا التأويل ليس محصوراً فى المجال النظرى بل يمتد إلى الممارسة العملية استناداً إلى تعريفنا للإبداع من حيث هو «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع». وهكذا يمكن القول بأن العقل، فى ضوء التأويل والإبداع، هو «ملكة التأويل العملى المجاوز للواقع». والعقل، هنا، إيجابى أى له دور فعال فى تأسيس المعرفة. وهذا على الضد من سلبية العقل عند كل من ديكارت ولوك وهيوم. فالأفكار الصادقة، عند ديكارت، هى الأفكار الفطرية التى ليست مستفادة من الأشياء ولا مركبة من الارادة، وإنما هى فى العقل على نحو ما نقول إن مرضاً ما فطرى فى أسرة ما، وهى فى عقل الطفل على نحو ما هى فى عقل الراشد. والعقل، عند لوك، لوح مصقول لم ينقش فيه شىء، وأن التجربة هى التى تنقش فيه المعانى والمبادىء جميعاً. وكذلك العقل عند هيوم. إنه سلبى لأنه لا يحضر فيه سوى انطباعات حسية. يقول فى مفتتح «كتاب الطبيعة الإنسانية»: إن ادراكاتنا برمتها على ضربين متمايزين: انطباعات وأفكار، ولا تباين بينهما إلا فى الحيوية»، بمعنى أن الأفكار ليست إلا انطباعات حسية باهتة.

وكان فى امكان كانط مجاوزة كل من ديكارت ولوك وهيوم لو أنه طوّر السمة الفاعلة للعقل، ولكنه اكتفى بالكشف عنها فى بداية بناء مذهبه، وليس فى مذهبه برمته. وسبب هذا الإكتفاء مردود إلى «القبلية» الملازمة لكل من ملكة الحساسية وملكة الفهم. فكل من حدوس الحساسية ومقولات الفهم قبلية وكلها موظفّة لتنظيم عالم الظواهر ليس إلا. ومع ذلك فثمة ايجابية هنا وهى أن هذا التنظيم هو من شأن العقل، وبالتالى فإن العقل لم يعد فى حاجة إلى سلطة خارجية، وأن صراعه مع الطبيعة ومع الأنسقة الاجتماعية محكوم بالعقل.

فى هذا الإطار نبحث عن جواب للسؤال الثالث:

ما السلام المرتقب؟

هل يمكن الجواب بأنه النافى للحرب؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب فالسؤال إذن:

ما الحرب؟

إن الحرب تستند إلى مفهوم «صورة العدو» وصورة العدو مرتبطة بالمحرم.

والسؤال إذن:

ما هو أصل المحرم؟

المحرم هو مطلق تحول إلى نسبى. ونسبية المطلق تعنى أنه قد أصبح محدوداً فى حين أنه، بحكم طبيعته، لا محدود. ولهذا فإن هذه المحدودية للمطلق تفضى بالضرورة إلى إبتداع مطلق آخر، ومن ثم تنشأ عداوة بين المطلقين. ويترتب على ذلك أنه إذا أردنا التخلص من الحرب علينا التخلص من صراع المطلقات، أو بالأدق، من تحويل المطلق إلى نسبى.

كيف؟

إن مفهوم المطلق مرتبط بمفهوم الحقيقة المطلقة.

ولهذا فالسؤال:

هل فى امكان الجنس البشرى اقتناص الحقيقة المطلقة؟

إن كانط مرشد لنا فى الإجابة عن هذا السؤال فى تمييزه بين اقتناص الحقيقة المطلقة، والبحث عن اقتناص هذه الحقيقة. والجنس البشرى ليس فى امكانه إلا البحث دون الاقتناص فتوهم اقتناص الحقيقة المطلقة يفضى إلى الوقوع فى الدوجماطيقية بينما البحث عن اقتناص المطلق يمنع الإنسان من الوقوع فى الدوجماطيقية.

والسؤال إذن:

مَنْ المسئول عن ابتداع الدوجماطيقية؟

إنها السلطة الدينية المدعمة بعلم العقيدة. ومهمة هذا العلم منع المؤمنين من الإنحراف عن «الدوجما». وإذا حدث الإنحراف اتُهم المؤمن بالهرطقة والكفر والزندقة. ومن ثم فإن أى تأويل جديد للدوجما ممتنع. وإذا كانت الجدة ملازمة لمنطق الإبداع فعلم العقيدة إذن نافٍ لهذا المنطق.

والسؤال إذن:

ما هو منطق الإبداع؟

فى عام ١٩٣٠ أصدر سبيرمان كتاباً بعنوان «العقل المبدع» وهو يُعد أول كتاب يحاول تأسيس منطق للإبداع يستند إلى ثلاثة مبادىء:

المبدأ الأول هو مبدأ ادراك الخبرة، أى معرفة الإنسان لخبرته الذاتية. ومن شأن هذه المعرفة الذاتية أن تجعلنا على وعى بمشاعرنا. بيد أن ثمة ثغرة فى هذا المبدأ وهى أنه يمنع الذات من مجاوزة ذاتها، ذلك أن هذا المبدأ تقرير للخبرة الذاتية ليس إلا.

والمبدأ الثانى هو مبدأ العلاقات بمعنى أنه إذا كان لدى الفرد موضوعان ففى امكانه ادراك العلاقة بينهما على أنحاء شتى. بيد أن سبيرمان نفسه كان متشككاً فى النظر إلى هذا المبدأ على أنه مبدأ يفضى إلى الإبداع لأنه يستند إلى ترديد خبرة سابقة.

أما المبدأ الثالث فهو مبدأ المتضايفات بمعنى أنه إذا كان لدى الفرد موضوع وعلاقة ففى امكانه ادخال موضوع آخر فى علاقة مع هذا الموضوع. ويقول سبيرمان عن هذا المبدأ إنه أقدر المبادىء على الإبداع. وهنا يذكر سبيرمان اختبار المتضادات وهو عبارة عن قراءة كلمات بصوت عالٍ وعلى المختبر «بفتح الباء» الإستجابة بكلمة مضادة. فمثلاً الخير والطول جوابهما الشر والقصر. والمسألة هنا أن الكلمة المتضايفة هى الإستجابة. بيد أن هذا المبدأ، فى نهاية المطاف، هو أيضاً تذكر لخبرة سابقة.

وفى رأيى أن هذه المبادىء الثلاثة للإبداع، عند سبيرمان، يمكن ردها إلى مبدأ المعطيات الحسية الذى هـو أساس الوضعية المنطقيـة. وهذا المبدأ لا يبرر الإبداع لأن الابداع لا يمكن أن يكون محصوراً فى المعطيات الحسية. وتاريخ العلم يدلل على صحة رأينا. مثال ذلك : نظرية النسبية عند أينشتين. فقـد ساد مفهوم الزمان المطلق والمكان المطلق، عند نيوتن، فى الفزياء نظرياً وعملياً لعدة قرون. ثم جـاء أينشتين وتشكك فى هذا المفهوم، ومن ثم حدث تشويش على البناء التحتى للفزياء. ومن أجل ازالة هذا التشويش أعاد أينشتين صياغة البناء التحتى صياغة جذرية. وهذه إحدى صـور الإبداع التى تستند إلى الشك فى الدوجماطيقية التى سادت فزياء ينوتن، أو بالأدق، الشك فى الحقيقة المطلقة التى انتهى إليها ينوتن.

وصورة أخـرى من صور الابداع نتجت من تناقص خـفى كامن فى النظريات القـائمة. مثال ذلك: مصادرة التوازى عند اقليدس والتى تقرر أنه من نقطة ما يمكن رسم خط واحد فقط موازٍ لخط مـستقيم. وهذه المصـادرة تبدو لأول وهلة وكأنها وضـحة بذاته. ومع ذلك فثـمة تناقص كـامن فى هذه المصادرة لأنها تنـطوى على مفهـوم اللامتناهى. فـالقول بأن الخطين المتوازيين لا يلتقيان عند نقطة محددة يناقض تعريف اقليدس للخط المستقيم وهو أنه أقصـر مسافة بين نقطتـين. ومعنى ذلك أن الخط المستـقيم له طول محدد. ويخـبرنا تاريخ الرياضيات أن مشاهير الرياضيين، ابتداء من برقلس حتى جاوس، قد حاولوا عبثاً حل هذه الإشكالية. ولكن مع الوقت نشـأ تحول جديد عندما قيل إن هذه المصـادرة يمكن الاستغناء عنها وذلك بتأسيس هندسات جديدة هى الهندسات اللا اقليدية. ونخلص من ذلك إلى أن الكشف عن التناقص يفضى إلى ابتداع نظرية جـديدة. ولهذا فإن المنطق الصورى لا يصلح أن يكون مولّداً للابداع لأنه يستند إلى مبدأ عدم التناقص الذى قد تحوّل إلى حقيقة مطلقة. وعندئذ فإذا قيل عن نظرية إنها صادقة امتنع التـفكير فى نقيضها. وهذا الامتناع مردود إلى السمة الأنطولوجية لمنطق أرسطو من حـيث أنه يستند إلى الماهية أو بالأدق إلى ما هو ثابت ودائم. بيد أن التغير سمة ملازمة لتطور الحضارة الإنسانية، وبالتالى ليس من مبرر للاكتفاء بالمنطق الأرسطى. وقد كان . فأسس هيجل منطقاً جـديداً يرفع التغير إلى مستوى التناقص فيرى أن الوجـود ينطوى على اللا وجود. ومعنى ذلك أن منطق أرسطو لـيس صالحاً لأنه

يستند إلى مبدأ عدم التناقض، وليس إلى مبدأ التناقض. إلا أن هيجل طبّق مبدأ التناقض على المطلق فى تطوره فانتهى إلى تطابق المطلق مع ذاته فى نهاية المطاف فتوقف الديالكتيك، وتوهم هيجل أنه اقتنص الحقيقة المطلقة. وبذلك تساوى المنطق الأرسطى مع المنطق الهيجلى فى توهم اقتناص الحقيقة المطلقة. وتاريخ العلم، كما أوضحنا، هو على الضد من هذا الوهم.

والسؤال إذن:

هل من المشروع إقامة علاقة جوهرية بين العقل والحقيقة؟

جوابى بالسلب لسببين:

السبب الأول: أنه إذا كان اقتناص العقل للحقيقة المطلقة غير مشروع لزم القول بأن اقتناص العقل للحقيقة النسبية هو أيضاً غير مشروع، لأن الحقيقة، بحكم طبيعتها، مطلقة وليست نسبية، ثم هى كذلك بحكم علاقتها العضوية بالمطلق.

وإذا كانت الحقيقة المطلقة حقيقة دوجماطيقية كان قدامى الشكاك اليونانيين على حق فى مبدئهم القائل بأن كل حجة تقابلها حجة أخرى مضادة لها. و يلزم من هذا المبدأ أننا نقف عند نقطة يمتنع عندها الانزلاق إلى الدوجماطيقية. وهكذا تكون الدوجماطيقية على علاقة عضوية بمفهوم الحقيقة. فاذا أردنا التحرر من الدوجماطيقية كان علينا التحرر من مفهوم الحقيقة.

والسؤال إذن:

ما البديل؟

فى مقدمة كتاب «فلسفة الحق» يقول هيجل:

«أن نفهم ما هو موجود ـ هذه هى مهمة الفلسفة.. وأن نقر بأن العقل هو وردة فى صليب الحاضر، ومن ثم نستمتع بالحاضر فهذه هى البصيرة التى تصالحنا مع ما هو واقعى».

من هذا النص نخلص إلى نتيجة مفادها أن العقل على علاقة أفقية مع الواقع فى حين

أن علاقـة العقل بالواقع هى علاقـة رأسية بمعنى مجـاوزة العقل للواقع من أجل تغيـيره. والتغيير، هنا، يعنى ابتداع علاقات جديدة. ومن ثم فالعقل محكوم عليه بالابداع إلى الحد الذى يمكن أن نقول فيه إن العقل مبدع بطبيعيه.

والسؤال إذن:

ـ ما هو منطق الابداع؟

تحديد هذا المنطق من تحديدنا للابداع وهو «قدرة العـقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغييـر الواقع» أو بالأدق تغيير الوضع القائم بفـضل وضع قادم. والوضع القادم رؤية مستقبليـة. ومعنى ذلك أن المستقبل كامن فى الابداع، والمستقـبل محكوم بالغاية، وبالتالى فالفعل غائى. والـغائية مطروحة فى المستقبـل، وبالتالى فالفعل مستقـبلى. واذا كان الفعل كذلك فـهو إذن رمز على النفى لأنه ينفى الـوضع القائم. ولكنه أيضاً رمـز على الايجاب لأنه يجسـد وضعاً قادمـاً هو علة تغييـر الوضع القائم.ومعنـى ذلك أن العلة مطروحة فى المستقبل، وبالتـالى فانها لن تتحقق، ولكنها فى الطريق إلى التـحقق. وهكذا تكون الحرية كامنة فى المستقبل، وبالتالى كامنة فى الابداع. والمحـرمات الثقافية هى التى تحد الحرية لأن هذه المحرمات هى علة مطلقة الثقافة. وعندئذ يكـون التناقص بين الثقافة المطلقة (دوجما) والابداع.

والسؤال إذن:

ما العلاقة بين منطق الابداع وسلام العالم؟

ونجيب بسؤال:

لماذا سلام العالم بالذات؟

لأن العالم مـهدد بالفناء بسـبب ما يسمى بـ «حـرب النجوم» التى بدأ الاعـداد لها فى الثمـانينيات فى عـهد رونالد ريجـان وبتدعيم مـن الأصولية المسـيحـية بزعامـة «الغالبـية الأخلاقـية» التى يقودها القس جـيرى فولول، وذلك من أجل أن يـكون لأمريكا الحق فى

التحكم فى الفضاء. وهنا ثمة اشكالية جديدة كامنة فى الثورة العلمية والتكنولوجية. فهذه الثورة هى من ثمار التنوير فى حين أنها مستخدمة من أجل تدمير العالم، وبالتالى فإن تجنب تدمير العالم يستلزم الدعوة إلى سلام العالم.

ولكن كيف؟

جوابى على النحو الآتى:

ليس استناداً إلى تعريف الانسان بأنه حيوان اجتماعى أو حيوان سياسى ولكن إلى تعريفه بأنه حيوان مبدع، لأن التعريف الأول يحد من مجال الابداع، وسبب ذلك مردود إلى العلاقة العضوية بين الضبط الاجتماعى والسياسى من جهة، والمحرمات الثقافية التى تولدّ صورة العدو من جهة أخرى. ونخلص من ذلك إلى أن التعريف الأول يفضى إلى ضرورة الحرب بينما التعريف الثانى يفضى بالضرورة إلى نفى الحرب.

وحدة المنهج العلمى (*)

وحـدة الكون تلزم منها وحـدة العلم. وإذا كـانت وحدة العلم تـعنى وحدة الطبـيعـة والمجتمع كانت العلوم الطبيعية والإنسانية محكومة بهذه الوحدة.

وكانت هذه الوحدة، فى البـداية، أسطورية. فقد قال هوميروس مـثلاً إن نهر زونتوس إستشاط غضـباً لأن أخيل ملأه بالجثث، وأن الآلهة تظهر للناس وتختـفى كما تشاء. وكان هزيود يرى أن زيوس، كبيـر الآلهة، يذل الأقوياء. وأن الآلهة هم أخـر المواليد بدعوى أن القوى الطبـيعيـة سابقة عـلى الآلهة المكلفين بتـدبيرها. ولهـذا كان أرسطو يدعو الشـعراء باللاهوتيين لمعالجتهم العلم فى صورة الأسطورة.

ثم جاء الطبـيعيون الأوائـل، ونظروا إلى هذه الوحدة بأسلوب عقـلانى بقدر الإمكان. فقـال طاليس إن الماء هو المادة الأولى، والجوهـر الأوحد الذى تتكون منه الأشـياء. ورغم معـارضة مَنْ جاءوا بعد طـاليس إلا أنهم كانوا عقـلانيين مثله. من هؤلاء أنكسـيمندريس وأنكسمانس وهرقليطس. فأنكسيـمندريس كان يرى أن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً وإلا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه، فدعا المادة الأولى اللامتناهى. وقال أنكسيمانس إن المادة الأولى هى الهـواء اللامتناهى. وقـد آثره على الماء لأنه ألطف، ولأنه علة وحـدة النفس. فـالنفس هواء ولفظ Psyché باليونانية يعنى النفْس والنَفَس. فـالهواء نفس العالم وعلة وحدته. أما هرقليطس فعنده أن النار هى المبدأ الأول الذى عنه تصدر الأشياء وترجع إليها. ولهـذا فهى نار إلهية يعتريهـا التغير. وبفضل التـغير تصير ناراً محـسوسة، يتكاثف

بعضها فيصير بحراً، ويتكاثف البعض الآخر فيصير أرضاً، ويعود كل ذلك ناراً مرة أخرىٰ، ويحكم التغير اللوغوس أو القانون الكلى.

بيد أن هذه الوحدة العقلانية لم تستمر طويلاً إذ إستحالت، فى العصر الوسيط، إلى وحدة دوجماطيقية تضيق من إعمال العقل بدعوى تعقل الإيمان كما قال أوغسطين أو أومن لأتعقل كما قال أنسلم، أى أن الإيمان شرط التعقل. وبناء على ذلك ينكر أنسلم على الجدليين محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق، أى مناقشة موضوعه كما لو كان من الممكن ألا يكون صادقاً.

بيد أن هذه الوحدة الدوجماطيقية قد انهارت بفضل عصر النهضة وعصر الإصلاح الدينى. فقد ذاعت فى عصر النهضة النزعة الإنسانية وما لزم عنها من ظهور فكرة الدين الطبيعى والأخلاق الطبيعية. أما عصر الإصلاح الدينى فقد تأسس على مبدأ «الفحص الحر» للنص الدينى بغير حاجة إلى سلطة دينية.

وفى القرن السابع عشر كان ديكارت الملقب بأبى الفلسفة الحديثة ينشد تأسيس فلسفة تكون بمثابة الوحدة الكلية للمعرفة، ولكن بشرط أن تكون عقلانية، ولهذا عرّف الفلسفة بأنها دراسة الحكمة، والحكمة هى المعرفة الكاملة نظرياً وعملياً قِسمها الأول الميتافزيقا. وهى تشتمل على مبادئ المعرفة التى على أساسها نفسر صفات الله وروحانية النفس كما نفسر المعانى الواضحة المتميزة الموجودة فى العقل. والقسم الثانى العلم الطبيعى وفيه نفحص عن تركيب العالم حتى يتسنى لنا استكشاف سائر العلوم النافعة مثل الطب والميكانيكا والأخلاق. ومن هذه الزاوية الفلسفة هى العلم الكلى كما كانت عند القدماء، ولكن بمنهج رياضى قاعدته الأولى تقول «ألا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنه حق مالم أتبين بالحدس أنه كذلك، أى أن أتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وألا أُدخِل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز لا يكون موضع شك، ولهذا يقال عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية لأنها عبارة عن إعلان سلطة العقل.

وبفضل هذه القاعدة إكتشف ديكارت مبدأ فلسفته المعروف باسم «الكوچيتو»، وهو لفظ لاتينى معناه «أنا أفكر» ولكنه إيجاز لحقيقة أولية واضحة ومتميزة وهى «أنا أفكر إذن

أنا موجـود». وقد انتهى إليـها ديكارت بعد أن شك فى كل شئ، ووجـد أن شيئـاً واحداً يبـقى فى معـزل عن الشك، وهذا الشئ هو الفكر. فـأنا أفكر حـين أشك، وأنا موجـود بالضرورة حـين أفكر. ثم هو يستنبط من هذا المبـدأ المبادئ الأخرى التى تـكوّن فى النهاية مذهبه الفلسفى.

ومن ثم يمكن القول بأن منهج ديكارت الريـاضى هو تمهيد لتأسيس المنهـج الإستنباطى الذى يستند إلى مجمـوعة من البديهيات، والمصادرات، والتعـريفات، والنظريات المستنبطة منها طبقاً لقواعد الاستدلال.

ولكن يؤخذ على ديكارت أنه حصر نفسه فى هذه الحقيقة الأولية، بمعنى أنه لم يكن فى إمكانه إدراك العـالم إدراكاً مبـاشراً، وبالتالى لـم يكن فى إمكانه إثبات وجـود هذا العالم مبـاشرة. ومن هنا إضطر إلى الإستـعانة بما يسمـيه «الصدق الإلهـى»، ومعناه أن الله هو الضامن لصـحة قواعـدنا المنطقيـة، وبعبارة أخـرى هو الضامن لصحـة المنهج الرياضى أى لصحة إستدلالاتنا. يقول: «يقين كل علم وصحـته يرجع إلى معرفة الله الحق بحيث أننى ما لم أعرف الله لا أعرف شيئاً آخر». [1]

ومن هنا كان هوسرل محـقاً فى نقده لديكارت عندما قال «إنى أكتـشف ذاتى كموجود إنسانى، وكموجود يعرف هذا العالم معرفة علمية، وأن هذه المعرفة العلمية متضمنة لذاتى، وأنا الآن أقول لنفسى إن كل ما هو موجود هو كذلك بفضل وعيى المعرفى، وهذا الذى هو موجود وله وجود بالنسبة إلىّ أى بالنسبة إلى الإنسان فهو ليس موجوداً إلا فى وعيى».

وهذا الوعى يسميه هوسرل ذاتية ترنسندنتالية. بيد أن هذه الذاتية تتحول بدورها إلى ما يسمـيه هوسرل مابين الذوات. وحـجته فى ذلك أن الأنا الترنـسندنتالى يؤسس فى ذاته أنا آخر ترنسندنتالى. ومن هذه الزاوية فإن هوسرل يحذف مشكلة الموضوعية لكى يتجنب إثارة فكرة متناقضة وبلا معنى، وأعنى بهـا فكرة وجود شئ خارج مجال الوعى[2]. ومـشكلة هوسرل هى فى كونه يتصور أن نظرية المعرفة مكافئة لنظرية العقل. بيد أن هذا التكافؤ بين المعرفة والعـقل ليس كافياً لأن نظرية العقل هى نظرية الوجـود ـ فى ـ العالم، ومعنى ذلك

أن الوحدة بين العقل والعالم قائمة منذ البداية. ومع ذلك فهذه الوحدة تنطوى على تضاد بين العقل كجزء من كل الذى هو العالم. ووحدة التضاد تعنى أن العلاقة بين العقل والعالم هى علاقة جدلية، بمعنى أن العقل يجاوز العالم. وهذه المجاوزة تعنى أنسنة العالم وذلك بتغييره. والعقل، بهذا المعنى، يستبعد الموضوعية الآلية التى تزعم أن العقل وظيفته وصف الواقع الموضوعى ليس إلا، كما يستبعد الأنا وحدية التى تنظر إلى العالم على أنه مجرد إنتاج من العقل. وفى كلتا الحالتين العقل ليس منخرطاً فى تغيير الواقع. فى الإستبعاد الأول العقل ليس منخطراً لأنه موضوع بالنسبة للواقع، والواقع فى هذه الحالة هو الذى يغيّر ذاته. وفى الإستبعاد الثانى، الأنا وحدية متناقضة مع مفهوم تغيير الواقع، لأن تغيير واقع متخيل هو أمر محال.

ونخلص من ذلك إلى أن هذين المفهومين للعقل لا علاقة لهما بما يحدث من تغيير للواقع. ولهذا فإن مفهوم «تغيير الواقع» يستلزم إعادة النظر فى مفهوم العقل لمعرفة ما إذا كان فى إمكان العقل أن يكون عاملاً فاعلاً فى التغيير. بيد أن هذا الإمكان لا ينكشف لنا إلا من خلال منهج. وإذا كان المنهج الرياضى، عند ديكارت، لايكشف عن «فاعلية» العقل فهل المنهج الإستقرائى يسمح بهذا الكشف؟

جواب هذا السؤال يستلزم طرح المنهج الإستقرائى عند إثنين من مؤسسيه وهما فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مِل.

يقول بيكون فى مفتتح كتابه «الأورجانون الجديد» «إن الإنسان، من حيث هو خادم للطبيعة ومؤول لها، فى إمكانه أن يعمل ويفهم الشئ الكثير ولكن بشرط أن يكون ذلك فى نطاق ما نلاحظه، فى مسار الطبيعة، سواءفى الواقع أو فى الفكر. وفيما وراء ذلك ليس فى إمكان الإنسان أن يعرف شيئاً أو يعمل شيئاً»[٣]. ومع ذلك فإن بيكون يركزفقط على تجميع الوقائع وذلك إستناداً إلى تسع قواعد:

١ ـ تنويع التجربة وذلك بإحدى وسيلتين إما بتنويع المواد التى تنتج عنها ظاهرة ما، أو بتصور مصادر أخرى لإحداث ظاهرة من الظواهر.

٢ ـ تكرار التجربة.

٣ ـ إطالة التجربة وذلك بأن نستمر فى جعل المؤثر ينتج أثره فى الشئ المتأثر حتى نعلم هل من شأن هذا أن يغير فى طبيعة المتأثر أو أن ينتج ظواهر جديدة.

٤ ـ نقل التجربة ومعناها محاولة تطبيق مجموعة من الإرشادات الخاصة بفرع معلوم على فرع آخر.

٥ ـ قلب التجربة وذلك بأن نحاول أن نبين أثرالعلة فى الشئ المتأثر فى وضع مقلوب.

٦ ـ إلغاء التجربة أى طرد الكيفية المراد دراستها.

٧ ـ تطبيق التجربة أى استخدام التجارب لاستكشاف خاصية نافعة.

٨ ـ جمع التجارب أى الزيادة فى فاعلية مادة ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخرى.

٩ ـ صدف التجربة أى أن تجرى التجربة لا لتحقيق فكرة معينة بل لكونها لم تجر بعد ثم ينظر فى النتيجة ماذا تكون.

وبعد إجراء التجارب.يوزعها بيكون فى قوائم ثلاث: قائمة الحضور وقائمة الغياب وقائمة الدرجات. ويوضح ذلك بظاهرة الحرارة. فى قائمة الحضور جمع بيكون سبعة وعشرين شاهداً تتمثل فيها الحرارة بالفعل، مثل حرارة الشمس واشتعال الشهب والبرق والبراكين. وفى قائمة الغياب دوّن الشواهد التى لا تغيب فيها الحرارة مثل القمر. وفى قائمة المقارنة دوّن الشواهد التى تتغير فيها الحرارة. ويخلص من ذلك كله إلى أن الحرارة «حركة تمدد معاقة تجاهد للتحقق فى جزئيات أصغر».

ولكن يؤخذ على بيكون أنه لم يفهم الإستقراء على أنه منهج القانون الطبيعى وأنه يدور على الكشف عن العلاقة الضرورية بين ظاهرة هى علة وأخرى هى معلولة. وهذا ما قد فطن إليه مِل فى كتابه "System of Logic" حيث يقول: «إننا نتعلم بالتجربة أن فى الطبيعة نظام تعاقب لايتغير، وأن كل ظاهرة فهى مسبوقة بأخرى فيدعى السابق المطرد علة، واللاحق المطرد معلولاً. وتأسيساً على ذلك وضع مِل المناهج اللازمة لإثبات العلاقة العلية

بين الظواهر، وهى تنحصر فى خمسة:

١ - منهج الإتفاق ومفاده أننا إذا نظرنا فى الأحوال المولِّدة لظاهرة، ووجدنا أن ثمة عاملاً واحداً يظل باستمرار موجوداً على الرغم من تغير بقية السوابق فمن اللازم أن نُعد هذا الشئ الثابت الواحد هو علة لإحداث الظاهرة.

٢ - منهج الإفتراق وهو يُستخدم للتأكد من صحة نتائج المنهج الأول. وهو من هذه الزاوية مضاد فى الصورة للمنهج الأول ولكنه مؤيد للنتيجة. ومفاد هذا المنهج أنه إذا اتفقت مجموعتان من الأحداث من كل الوجوه إلا وجهاً واحداً فتغيرت النتيجة من مجرد إختلاف هذا الوجه الواحد فإن ثمة صلة علية بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة.

٣ - منهج الإتفاق والإفتراق وهو يجمع بين المنهجين.

٤ - منهج البواقى ويطبق على معلول مركب يقع بعد جملة ظواهر. ومفاده أننى إذا كنت أعلم باستقراءات سابقة أن بعض هذه الظواهر علة لأجزاء من المعلول كانت الظواهر الباقية علة الأجزاء الباقية.

٥ - منهج التغيرات المساوقة ومفاده أننا لو أتينا بسلسلتين من الظواهر فيها مقدمات ونتائج، وكان التغير فى كلتا السلسلتين ينتج تغيراً فى النتائج فى كلتا السلسلتين كذلك وبنسبة معينة، فلابد أن تكون ثمة علاقة علية بين المقدمات والنتائج.(٤)

وكان ابن رشد قد سبق مِل فى بيان العلاقة بين العلية والقانون. قال «وإنما نرى أنّا قد علمنا الشئ علماً حقيقياً فى الغاية متى علمنا الشئ لا بأمر عارض له على نحو ما يعلمه السوفسطائيون بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده، وعلمنا أنها علته، وأنه لا يمكن أن يوجد من دون تلك العلة. ومن الدليل على أن العلم الحقيقى هو هذا أن كل مَنْ يدعى أنه قد علم الشئ فإنه إنما يرى أنه قد علمه بهذه الجهة سواء علمه بالحقيقة أو لم يعلمه فإن كليهما إنما يزعمان أنهما علما الشئ بهذه الجهة. لكن الفرق بينهما أن الذى يعلم الشئ على ما هو به يظن أنه علمه بعلته وهو لم يعلمه، والذى علمه على التحقيق علمه بعلته»(٥).

وتأسيساً على ذلك فإن منهج الإستقراء يسمى «البحث عن العلة» من حيث أنه يحاول حصر علة ظاهرة ما فى ظاهرة أخرى معينه، فإذا أفحلت المحاولة عرفت العلة عن هذا الطريق معرفة محققة.

ولكن تطور العلم وبالأخص علم الفيزياء قد أحدث ثغرة فى مبدأ العلية. ذلك أن من شأن العلية أن تفضى إلى الحتمية. ولهذا ساد الإعتقاد أنه فى الإمكان تعيين حالة جسيم تعييناً دقيقاً إذا عرفنا موضعه وسرعته فى الفضاء فى لحظة معينة. وإذا عُرفت هذه المعلومات عن جميع جسيمات الكون أمكن التنبؤ بالمستقبل. ولكن الفيزياء المعاصرة دللت على أن التجربة لا تسمح لنا بالدقة المطلقة فى تعيين موضع الجسيم وسرعته فى وقت واحد، وبالتالى فإنها لاتفضى بنا إلى وصف موضوعى عن العالم على الإطلاق، والعالم الذرى على التخصيص. وقد أوهمتنا الفيزياء الكلاسيكية بأنها قادرة على وصف العالم من غير تدخل من الإنسان. وقد أزالت نظرية الكم، التى أسسها ماكس بلانك، هذا الوهم، وذلك بتحديد نسبة معينة من الخطأ يسمى ثابت بلانك (هـ) ورتب عليه هيزنبرج مبدأه المسمى «علاقات اللا تعين». وهذا المبدأ مردود إلى بزوغ العامل الذاتى وهو الملاحِظ الصانع للأجهزة التى يقيس بها موضعُ الجسيم وسرعته، ولهذا لزم التنويه، على حد قول هيزنبرج، بأن ما نلاحظه ليست الطبيعة فى ذاتها، وإنما الطبيعة على نحو ما يحددها منهج الفحص. وقد أفضت بنا نظرية الكم إلى قول نيلز بوهر بأننا إذا أردنا إدخال التناغم فى الحياة علينا ألا ننسى أننا، فى سياق دراما الوجود، ممثلون ومشاهدون، ومن ثم فإن فعلنا له أهمية بالغة فى علاقتنا العلمية مع الطبيعة، وعلى الأخص فى مجالات الطبيعة التى ليس فى الإمكان إختراقها إلا بفضل ما لدينا من أجهزة متقنة[٦].

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول بأن الفيزياء المعاصرة قد أفضت إلى إحداث ثغرة فى الحتمية المستندة إلى مبدأ العلية، وبالتالى ثغرة فى الإستقراء. ومن ثم أثيرت قضية أساس الإستقراء. فالمفهوم الكلاسيكى لأساس الإستقراء الذى يخولنا الحق فى الإنتقال من الجزئيات إلى الكلى الشامل لها هو أن المحمول الحاصل لعدد كاف لجزئيات موضوع كلى فى أحوال عدة وظروف مختلفة هو محمول حاصل لذلك الموضوع الكلى، بدعوى أن

تكرار المحمول فى الجـزئيات دليل على أن المحمول خـاصية لازمة عن الماهية المشـتركة بين الجزئيات، والثابتة فيها وسط تغير الأعراض، وإلا كان التكرار بغير علة.

والسؤال إذن :

ما تبرير الإنتقال من الجزئى إلى الكلى؟

هذا السؤال أثاره كارل بوبر فى كتابه المشهـور المعنون «منطق الإكتشاف العلمى» وصاغه على هذا النحو: كيف يمكن تأسيس صدق القضايا الكلية المستندة إلى التجربة. فى رأيه أن هذا الصدق يستلزم مقدماً تأسيس مبدأ الإستقراء. ذلك أن هذا المبدأ «هو الذى يحدد صدق النظريات العلمـية» على حد تعـبير ريشنبـاخ، وأن حذف هذا المبدأ من الـعلم يفضى إلى سلب العلم من القدرة على معرفة ما إذا كـانت النظرية صادقة أم كاذبة. ومن البين، على نحو ما يرى بوبر، أن مبدأ الإستقراء ليس حقيقة منطقية خالصة على غرار القضية التحليلية وإلا كانت الإستدلالات الإستـقرائية مجرد تحصيل حاصل. يبقى أن يكون مـبدأ الإستقراء قضية تركـيبية، أى قضية نفـيها ممكن، ومع ذلك فالمبدأ مقـبول من الكل فهل فى الإمكان تبرير هذا الـقبول الجـمعى؟ إن هذا التـبرير يستلزم بـدوره مبدأ إسـتدلالياً أعـلى من المبدأ الأول، وهكذا دواليك. وفى رأى بوبر أن الخـروج من هذا الدور المنطقى يسـتلزم منهجـاً مؤلفاً من الإستنباط والإسـتقراء يسميه «المنهج الإستنباطى للإختبـار» نقطة البداية فيه فرض جديد أو نسق نظرى نسـتنبط منه نتائج بمعونة الاسـتنباط المنطقى. ثم نختبـر صدق النسق بأربع طرق:

١ ـ مقارنة النتائج بعضها ببعض لاختبار اتساقها.

٢ ـ الكشف عن الصورة المنطقيـة للنظرية بهدف معرفة ما إذا كانت لهـا خاصية النظرية التجريبية أو العلمية أو أنها تحصيل حاصل.

٣ ـ مقارنة النظرية بنظريات أخرى بهدف معرفة ما إذا كانت تمثل تقدماً علمياً.

٤ ـ إختبار النظرية بمعونة التطبيقات التجريبية للنتائج المستخلصة منها(٧).

وهكذا يحاول بوبر التأليف بين منهجين يبدو أن كـلاً منهما يناقض الآخر، الإستنباطى

يبدأ من الفرض، أى من العقل، والإستقرائى يبدأ من الملاحظة والتجربة.

وفى تقديـرى أن منشأ هذا التناقض مـردود إلى نفى مقـولة أن الإنسان مـوجود ـ فى ـ العـالم. ومن ثم فإن نفى هذا النفى يؤلـف علاقة جـدليـة بين المنهج الإستنبـاطى والمنهج الإستقرائى، أى علاقة تعنى وحدة الأضداد التى تمنع رد أحد المنهجين إلى الآخر، أوحذف أى منهمـا. وتاريخ النظريات العلمـية يدلل على تقـرير هذه العلاقـة. يقول أينشـتين فى تقديمه لكتاب جليليو «حوار حول نسقين رئيسيين للعالم»: «كثيراً ما يقال إن جاليليو لُقب بأبى العلم الحديث عندما أحل المنهج التجريبى محل المنهج الإستنباطى التأملى. وأنا أعتقد أن هذا الفهم يتهاوى أمام الفحص الدقيق. فليس ثمة منهج تجريبى بدون تصورات وأنشطة نظرية، وليس ثمة تفكير نظرى لايكشف عن أصوله التجريبـية إذا ما فحصناه بدقة. ولهذا فمن الخطأ تصور أن ثمة تناقضاً حـاداً بين الأسلوب التجريبى والأسلوب الإستنباطى. وقد كـان هذا التصـور أبعد مـا يكون عن جليليـو. والواقع أنه مع بداية القرن التـاسع عشـر إستبـعدت تماماً الأنشطة المنطقيـة (الرياضية) التى كان تركيـبها يتم بمعزل عن أى مـضمون تجريبى، هذا بالإضافة إلى أن المناهج التجريبية التى كانت فى عصر جليليو كانت واهنة إلى الحد الذى كان فيه أصحاب الجـرأة من أهل التأمل النظرى هم وحدهم القادرون على عبور الفجوات بين المعطيات التجريبية. وليس ثمـة أثر لأى تعارض بين النزعة التجريبية والنزعة العقـلانية فى أىٍّ من أعماله، ولم يكن يعـترض على مناهج أرسطو الإستنبـاطية، بل هو يلح، فى صفحات عديدة من المحاورة الأولى، على أن أرسطو نفسه كان يستبعد الإستنباط إذا ما تناقض مع المعطيات التجريبية. هذا من جهـة، ومن جهة أخرى كان جليليو يستعين بالإستنباط المنطقى. وكـثيراً ما كانت أبحاثه تتـجه إلى الفهم الشامل أكثر من إتجـاهها نحو المعارف الواقعـية. ولكن هذا الفهم كان يعنى بالضـرورة إستنباط النتائج من أنسقـة منطقية مقبولة»[٨].

ومن شأن هذه العلاقة الجدلية بين المنهج الإستنبـاطى والمنهج الإستقرائى أن يمتنع معها الوقوف عند نظرية علمية بدعـوى أنها حقيقة مطلقة. ولهذا كان بوبر مـحقاً فى قوله بمبدأ التكذيب ومفاده أن تكذيب النظرية مشروط بتناقض القضـايا الأساسية المقبولة مع النظرية.

والقضايا الأساسية هى القضايا الجزئية. ومن شأن مبدأ التكذيب أن يحررنا من الدوجماطيقية. وقد كان دحض الدوجماطيقية محور إهتمام بوبر.

وهنا نتسائل :

ما الدوجماطيقية؟

إنها توهم إمتلاك الحقيقة المطلقة، وهذا الوهم يمتنع معه الإبداع، ولهذا فالمضاد للدوجماطيقية ليس هو التفكير النقدى على نحو ما يرى بوبر[٩]، وإنما هو التفكير الإبداعى، لأن التفكير النقدى متضمن فى التفكير الإداعى. وعكس ذلك ليس بالصحيح. والتفكير الإبداعى هو الذى يسمح لنا بتفسير كيفية نشأة الفكرة المبدعة أو النسق المبدع. ولهذا لايكفى قول بوبر بأن نقطة البداية، فى منهجه، هى الفكرة الجديدة أو النسق الجديد، إذ ينبغى تجاوز نقطة البداية إلى معرفة كيفية نشأتها، هذا بالإضافة إلى أن تكذيب نظرية لايستلزم آلياً نظرية جديدة. ذلك أننا يمكننا أن نقنع بالتكذيب ونقف عند حد الشكاك اليونانيين الذين كانت فلسفتهم تدور على دحض الدوجماطيقية ليس إلا بدعوى أن لكل حجة حجة مضادة، وأن من شأن هذا التضاد أن يفضى إلى إمتناع الدوجماطيقية.

السؤال إذن:

ما الإبداع؟

تعريفى للإبداع أنه «قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع». وفى هذا التعريف ثمة مكونان «تكوين علاقات جديدة» و«تغيير الواقع» وهما متلازمان، ذلك أن الإكتفاء بتكوين علاقات جديدة من شأنه أن يساوى بين المبدع والمريض بالهوس، وتغيير الواقع لمجرد التغيير هو نوع من التدمير.

ولكن تكوين علاقات جديدة يستلزم نقد العلاقات القائمة. ونقدها ليس ممكناً إلا إذ كان الإنسان على وعى بأن هذه العلاقات القائمة تدخل فى علاقة تناقض مع الواقع المتطور.

والتناقض يعنى أن ثمة إشكالية ولا يعنى أن ثمة مشكلة. فالمشكلة قد تكون وهمية، كما أن المشكلة إذا لم تكن كذلك فإنها تتضمن بحثاً عن حل تقليدى. أما الإشكالية فتعنى أن ثمة تناقضاً ينبغى رفعه، ورفعه ليس ممكناً من غير فكرة مبدعة. وتكوين فكرة مبدعة يستند إلى منطق الإبداع.

فما هو هذا المنطق؟

إنه يستند إلى المقولات الآتية: العلاقة ووضوح المعنى والتسلسل المنطقى والوضع القادم والإشكالية. مقولة العلاقة بحكم تعريفى للإبداع. والعلاقة المتصورة، هنا، هى العلاقة بين معان كلية لأن هذا النوع من المعانى من مكونات القانون العلمى. ووضوح المعنى يستلزم تعريفاً للمعانى الكلية على نحو ما هو وارد فى شروط التعريف المنطقى. الأمر الذى يلزم منه إمكان التسلسل المنطقى (الإستنباط) للمعانى الكلية. والوضع القادم هو الرؤية المطروحة فى المستقبل والمطلوب تجسيدها فى الواقع لتغيير الوضع القائم والذى هو موضع نقد من أجل تغييره. وضرورة تغييره ناشئة عن تناقض الوضع القائم مع المعطيات الواقعية الجديدة. وهذا التناقض رمز على إشكالية فى حاجة إلى حل، وهذا لايتأتى إلا برفع التناقض. وهذا معنى جديد للإستقراء إذ هو يبدأ من الوضع القائم، ولكن فى ضوء وضع قادم. ومعيار سلامة الوضع القادم قدرة الإنسان على تجسيده فيتغير الوضع القائم.

ومن هنا يمكن القول بأن تاريخ العلم سلسلة من الإشكاليات تبزغ منها الإبداعات. مثال ذلك الهندسات اللا إقليدية. فقد تم إبداعها بفضل اكتشاف تناقض فى المصادرة الخامسة فى هندسة إقليدس وهى مصادرة التوازى. ولم يكن فى الإمكان رفع هذا التناقض إلا بإبداع هندسات لا إقليدية إنتهت إلى نتائج مناقضة لنتائج الهندسة الإقليدية.

ومثال آخر من فكر داورين. ففى «يوميات البيجل» فى الفترة (١٨٣١ ـ ١٨٣٦) سجل داروين آلافاً من الصفحات كمذكرات علمية. وقد خلت هذه المذكرات تقريباً من الإشارة إلى مفهوم التطور إذ كان داروين منشغلاً بمسائل چيولوجية، وكان مقتنعاً بأن ثمة نظاماً طبيعياً ثابتاً، الكائنات العضوية فيه متكيفة مع بعضها البعض من جهة، ومتكيفة كلها مع

البيئـة الطبيعية من جهـة أخرى. ولكنه عندما قبل النظريات الجيـولوجية الدائرة على نظام متغير فى العالم الطبيـعى إرتأى أن ثمة تناقضاً على النحو الآتى: كل نوع من الأنواع الحية يتكيف مع بيئته، ولكن البيئة متـغيرة على الدوام ومع ذلك فالأنواع ثابتة. فكتب مذكرات عن «تغيـر الأنواع». ثم تكونت لديه فكرة واضحة عن دور الإنتـخاب الطبيعى فى عـملية التطور. ثم انشغل بقضايا سيكلوجيـة تتعلق بتطور الإنسان والعقل والإنفعالات والسلوك. وبعد ذلك لم يبق أمامه سوى تأسيس النسق العلمى. ولم يكن هذا التأسيس بالأمر الهين، إذ استغرق سنوات عديدة. ونخلص من ذلك إلى أن التناقض الذى واجهه داروين ثم رفعه بفضل تداخل العلوم قـد أسهم فى رفع التناقض القائم بين العلوم الطبـيعية والرياضـية من جهة، والعلوم الإنسانية من جهة أخرى، أو بين ما هو غير حى، وما هو حى.

منطق الإبداع إذن هو الذى يرفع التناقض بين منطق الإستنبـاط ومنطق الإستقراء، ومن ثم تتأسس وحدة المنهج العلمى.

هوامش منطق جديد

• الإبداع مدخل إلى التعليم

(*) مجلة إبداع، القاهرة، أبريل ١٩٩٢.

• الإبداع والجنون

(*) مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر ١٩٩١.

• فلسفة للطفولة

(*) ألقى هذا البحث فى ندوة «الإبداع والطفل»، معهد جوته بالقاهرة، يناير ١٩٩٤.

(١) يستخدم هذا المصطلح الذى وضعه بلولر Bleuler ليشير إلى حالة الانطواء الذاتى التام الذى يكون عليه المولود الحديث.

(٢) تقدير الأمور من وجهة نظر الذات وحدها. وهو اتجاه قريب من الانطواء.

• الإبداع وسلام العالم

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الدولى الفلسفى الخاص عن «الإبداع وسلام العالم»، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٦.

• وحدة المنهج العلمى

(*) مجلة الجامعة الإسلامية، أول عدد، يناير ١٩٩٤.

(1) Decartes, Méditations Métaphysiques, Cinquième Méditation.
(2) Hasserl, The Paris Lectures, 2nd, ed. The Hague, 1970, pp. 30 - 31.
(3) Bacon, A Selection of his Works, The Odessey Press, New York, 1965, p. 331.
(4) Mill, System of Logic, Longman, London, 1925, pp. 553 - 283.
(٥) ابن رشد، البرهان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢، ص٣٨.
(6) Heisenberg, Physique et Philosophie, Albin Micheal, 1958, pp. 50 - 51.
(7) Popper, The Logic of Scientific Discovery. Hutchinson, London, 1959, pp. 27 - 33.
(8) Galileo, Dialogue Concerning the Two Chief World Systems, University of California Press, 1953, VXII xVII.
(9) K. Popper, Unended Question, Fontana, 1976, p. 41.

حضـــارة مصـــر

حكمـــة المصرييـــن (*)

ما الحكمة؟

يعرّفها الفيلســوف الإسلامى ابن سينا بأنها «صناعة نظر يستفيد منهــا الإنسان تحصيل ما عليه الوجـود كله فى نفســه، وما عليـه الواجب مما ينبغى أن يكســبه فعله لتـشرف نفـسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً لعالم الموجود.(١)

ويعرّفها الفيلسوف الفرنسى ديكارت فيقول: «لا يقصد بالحكمة التحوط فى تدبير الأمور فحسب، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه».

وثمة تماثل بين التعريفين من حيث أن ابن سينا يحصر الحكمة فى معرفة «الوجود كله»، وديكارت يحصرها فى «المعرفة الكاملة»، أى أن كلاً منهما ينظر إلى الحكمة على أنها «رؤية كونيـة». وبعد ذلك تتباين الرؤى الكونيـة بتباين الشعـوب والثقافات، كـما تتباين بتـباين تطورها.

ومن هنا يمكن إثارة هذا السؤال:

ماذا كانت عليه الحكمة أو بالأدق الرؤية الكونية فى قديم الزمان؟

وحيث أن مصـر القديمة كانت من أوائل البلدان التى ابتـدعت الحضارة فيمكن صـياغة السؤال السابق على النحو الآتى:

ماذا كانت عليه الحكمة أو الرؤية الكونية عند قدماء المصريين؟

للجواب عن هذا السؤال نبدأ بالعصر الحجرى القديم حيث كانت كفاية الانسان المصرى محصورة فى اصطياد الحيوان وأكله. ولهذا كانت علاقة هذا الانسان بالبيئة علاقة أفقية، بمعنى أنه كان متكيفاً معها. ولكن مع بداية العصر الحجرى الحديث، أى منذ أكثر من سبعة آلاف سنة واجه الانسان المصرى «أزمة طعام»، إذ ندرت الحيوانات بسبب اصطيادها وأكلها دون استئناسها، مع تغير المناخ فهاجر ما تبقى من الحيوانات ومن ثم اضطر الانسان إلى تغيير علاقته بالبيئة، فتغيرت من علاقة أفقية إلى علاقة رأسية. وهذه العلاقة الرأسية تعنى تكييف البيئة طبقاً لحاجات الانسان المتزايدة. وقد كان من شأن هذا التكييف أن تمكن الانسان المصرى من تغيير البيئة وذلك بابتداع «التكنيك الزراعى» و «استئناس» الحيوانات فتغيرت البيئة من بيئة غير زراعية إلى بيئة زراعية. وقد أسهم نهر النيل فى هذا التغيير فزرع المصريون الشعير والحنطة ونبات الكتان الذى نسجوا منه الأقمشة. ومع ابتداع الزراعة ابتدعوا التقويم استناداً إلى الشهر القمرى الذى تصوروه مكوناً من ثلاثين يوماً، وإلى السنة المكونة من اثنى عشر شهراً. وبعد ذلك ابتدعوا الكتابة وذلك باستعمال الصور للدلالة على الأفكار والأشياء. ومع التطور أصبحت الصور مربوطة على كلمات منطوقة. وكانت الكتابة، فى بداية نشأتها، نقشاً على الحجر أو المعدن، ثم اتبدع المصريون مادة ألطف وهى ورق البردى. وكان اللب يقطع فى شرائح طولية توضع متعارضة فى طبقتين أو ثلاث ثم تبلل بالماء ثم تضغط وتصقل. وترتب على ذلك ابتداع أدوات جديدة للكتابة مثل الحبر والفرشاة.

وتعتبر كل هذه الإبداعات أسلوباً علمياً، ولكنه لم يكن هو الأسلوب الوحيد، فقد زاحمه تفكير أسطورى يوهم الانسان المصرى بأنه قادر على حل المشكلات التى يعجز عن حلها بالأسلوب العلمى. والتفكير الأسطورى، فى ذلك الوقت، كان يعنى الإهابة بقوى خارقة مختصة بإدارة شئون البشر. ولم تكن هذه القوى سوى آلهة تقيم فى مدن. وكانت هليوبوليس أعظم مدينة «لاهوتية» لأن الإله رع كان يقيم فيها، وهو يمثل الرأس. وكان الإله آمون يقيم فى طيبة، وهو يمثل الروح. وكان الإله بتاح يقيم فى منف، وهو يمثل الجسد. وعندما تأتى رسالة من السماء كانت تسمع فى هليوبوليس، ويتكرر سماعها فى

منف، وتكتب فى طيبة. ويرسل الرد إلى السماء من طيبة، وينفذ فى طيبة أيضاً ومن هنا كانت طيبة «أقدس» مدينة لاهوتية.

ومما هو جدير بالتنويه هنا أن الإله آمون كان ينظر إليه على أنه مؤسس بلدان العالم، وفى مقدمتها مصر. وإذا أردنا ترجمة هذا التنويه ترجمة إنسانية فالتساؤل عن هوية الملك الحاكم تصبح مطلوبة ولازمة. وهنا تشير أدبيات قدماء المصريين إلى أنهم لم يميزوا بين الملك من حيث هو رمز على الإله، وبينه من حيث هو مشارك فى الألوهية. ولهذا كان يقال عن الملك إن أمه امرأة أما أبوه فهو الاله رع. والملك، من هذه الزاوية، وسيط بين الإله والشعب، ولكنه أقرب إلى الإله منه إلى الشعب. ولهذا لم يكن يجرؤ أحد على مخاطبته بضمير المخاطب (بفتح الطاء)، فقد كانت المخاطبة تجرى بضمير الغائب فلا يقال للملك: هل تأذن لى ؟ وإنما يقال له «هل يأذن لى ؟». وهذا معناه أن فرعون كان موضع رهبة وخوف، ومن ثم كانت تعليماته أوامر، ومَنْ يعصاها يعاقب. ولذلك كان الفعل «يُعلِّم» باللغة الهيروغليفية يعنى «يعاقب».

وقد ترتب على هذه السمة الإلهية لفرعون أمران:

الأمر الأول أن فرعون كان ملتزماً بنقاء الدم الفرعونى. ولهذا فإنه لم يكن يتزوج إلا من أخته أو ابنته. وفى حالة الموت يقال عنه إنه قد ارتفع إلى السماء، وتربع على عرش والده الإله رع. وتحكى إحدى الأساطير أنه لما أصبح الإله رع مُسِنّاً رفع نفسه إلى السماء، وبالذات عندما علم أن أهل الأرض كانوا يضمرون السوء. وبعد ذلك خلفه على عرش مصر ملوك أطلق على كل واحد منهم «ابن رع» أى أنه من نسل رع المقدس.(٢)

هذا عن الأمر الأول، أما عن الأمر الثانى فهو خاص بالمصالحة بين الخلود والموت حتى لا يقال عن ابن الاله أنه مات. وأغلب الظن أن هذا الأمر الثانى هو السبب فى ابتداع أسطورة «عودة الروح». فهذه الأسطورة تعنى أن الروح لابد وأن تعود إلى جسد صاحبها الميت. ولهذا كانت للروح أسبقية على الجسد، بل إن الجسد كان ينظر إليه على أنه عدو للروح. وفى هذا الإطار يقول بتاح حوتب الذى عاصر الملك إسى من الأسرة الخامسة :

«مَنْ أطاع جسده كان عدواً لنفســه». وكان يُطلق على الجسد لفظ «خت» أما الروح فيطلق عليها لفظ الـ «با»، وتصــور كطائر له رأس انسان وذراعان، وترفرف على مومياء صــاحبها وهو قابع فى تابوته. وعندما تفــارق الـ «با» الجسد تعود، فى الفينة بعد الفــينة، إلى مقبرة صاحبها لتتقبل القرابين التى تقدم فى الأعياد.

وثمة روح أخرى غــير الـ «با» يطلق عليها لفظ الـ «كا» الــتى تخلق مع الانسان، وكان يقدمهــا الاله «خنوم» إلى الإلهة «حفت» التى تنفث فيــها الحياة. وهى تنفــصل عن الجسد فوراً بعد الموت، ولكنها تبقى بجانبه. ولهذا تحنط الجثة لتتعرف عليها الـ «كا». وتبنى مقبرة مجهزة بحــجرة دفن تحتوى على تابوت ضخم للمحافظة على الجــثة. وتكدس هذه الحجرة بالمأكل والمشرب لكى تغتذى بهما. وكهنة الـ «كا» هى التى تقدم كل هذه القرابين. والجبانة لم تكن إلا مدينة كبيرة تسكنها «كامات» الملك وأفراد أسرته.[٣]

ومما هو جدير بالتنويه هنا هو أن المقابر كانت تُبنى عــلى هيئة أهرامات. وقد أطلق على العصر الذى كانت تبنى فيه الأهرامات بـ «عصر الأهرام»[٤] وهو يمتد من الأسرة الثالثة إلى الأسرة السادسة. وقــد وصل عددها إلى الثمانين وتقع على الضفة الغــربية من نهر النيل. وفى مصر الأهرام نشأ ما يمكن تسميته بـ «الدين الرسمى» أى «دين الدولة» وهو مشتق من عبادة معبد محكوم بكهنة أقويــاء، ويقع فى شمال منف عند مدينة أطلق عليها اليونان اسم «هليوبوليس». وكان اسمها عند المصــريين «أون» وقد جاء ذكرها فى «سفر التكوين» وهى مركــز عبادة الشــمس. وأقدس شيء فى ذلك المعــبد حجــارة على هيئــة هرم يقال إن إله الشمس قد وقف عليها فى هيئة طائــر الفينكس. وفى مدينة هليوبوليس تكونت رؤية كونية لدى الكهنة مــفادها أن رع ـ آتون ـ إله الشــمس ـ قد ولد من «نون» وهو أول مــحيط فى العــالم. ومن رع ـ آتون وُلد اله الهــواء «شــو» وإلهــة الرطوبة «تــفنوت»، وعنهــا ولد اله الأرض «جب»، كــما ولدت إلــهة الســمــاء «نوت». ومن «جب» و «نوت» وُلد أوزوريس وايزيس وست ونفتيس. وهذه الآلهــة التسعة تكوّن ما يسمى بـ «تاســوعات» هليوبوليس. هذا بالاضافة إلى «تاسوعات» أخرى مكونة من آلهة أقل قدراً وتحت رئاسة الإله حورس.

ومع هذا الدين الرسمى نشـأت القوة السحرية للكلمة المكتـوبة وتدور على التحكم فى إرادة الآلهة. وثمة أسطورة تحكى أن اسم أوزوريس كان يكتب قبل اسم الميت لكى يتحول الميت نفسه إلى إله. وهذا التأليه، فى بدايته، كـان محصوراً فى الملك وحده، إذ كان ينظر إليه، أثناء حياته الدنيـوية، على أنه تجسيد لحورس ـ ابن أوزوريس. ثم امتد هذا التـجسيد إلى أعضاء الأسرة الملكية، ثم إلى أفراد مختارين من عامة الشعب، ثم إلى الشعب برمته. وبذلك تمت دمقرطة عبادة أوزوريس.

ومع عبادة الشـمس نشأ الاعتقاد فى الحيـاة الأخرى، وكان هذا الاعتقاد مـحصوراً فى الأسرة الملكيـة. وكان على الملك ـ لكى يصل إلى الحياة الأخـرى ـ أن يعبر بحيـرة تسمى «بحيرة ليلى»، وهـناك يدخل إل «الحقول التى وُلدت فيهـا الآلهة والتى فيهـا كانت الآلهة تحتفل بأعياد السنة الجديدة». وتحكى أوراق البـردى، بعد دخول الملك إلى الحياة الأخرى، كيف يحيا. إنه يـصبح سكرتير إله الشمس. يجلس أمامه ويصـدر أوامره التى يتلقاها من الاله رع إلى رعيـته التى تحيط به وهى جالسـة عند قدميه. ومع مـرور الوقت يصبح الملك والاله رع شيئاً واحداً.

وتأسـيسـاً على ذلك يمكن القـول بأن فكرة الخلود نشـأت مع الدين الرسـمى أو دين الدولة، ومعـها نشـأت فكرة الـ «كا» التى أشـرنا إليهـا آنفا، وهى فكرة مـرتبطة بأسطورة «عودة الروح». وهكذا تنشأ وحدة عضوية بين الخلود وعودة الروح.

وبعد عصر الأهرام جاء عصر الإقطاع حيث تأسست الامبراطورية المصرية. وأهم حدث فى ذلك العصر هو ما يعـرف بـ «ثورة إخناتون». والاسم الأصلى لإخناتون هو أمنحوتب الرابع الذى اعـتلى العرش فـى عصـر الأسرة الثـانية عـشـر، وهو ابن «تى» من زوجهـا أمنحوتب الثالث. وكان الاله «آمون رع» هو إله الدولة بل إله الامبراطورية فيما بعد. ومن ثم اندمجت الآلهة الأخرى فى الإله آمون فأصـبح آمون هو «آمون ـ رع» و «آمون ـ ختوم» وهكذا. ومن هنا بدأ الصراع بين كهنة آمون وكهنة الآلهة الأخرى وفى مقدمتهم كهنة رع. واتبع الملك أسلوباً لولبياً فى إدارة هذا الصراع، فـزعم أن الاسم الحقيقى للإله رع هو الإله

آتون، إذ كان هذا هو الاسم الفلكى للشمس كجرم فى السماء دون أن يرتبط بأية صفة من صفات الالهة. ثم بنى معبداً للاله آتون فى حرم الكرنك وذلك بمؤازرة من أمه «تى». وغيرّ اسمه من أمنحوتب (آمون راضى) إلى إخناتون (المفيد لآتون». وعندئذ اشتد الصراع فأغلق الملك معابد الآلهة الأخرى، ومحا أسماءها، وشرد كهنتها.(٥)

وقد قيل عن هذا التغيير الجذرى الذى أجراه إخناتون إنه ثورة، لأنه ثار على التقاليد التى ظلت مغروسة فى نفوس المصريين خلال ألف وخمسمائة سنة فأظهر نفسه المخلوق وليس كملك مقدس. وإذا كانت العلمانية تعنى انتزاع ما هو مقدس مما هو، فى الأصل، مدنى، فيمكن القول بأن ثورة إخناتون هى أول ثورة علمانية فى التاريخ القديم، ولكنها لم تدم إذ سرعان ما تكتل كهنة آمون بعد موت إخناتون، وعادت الآلهة الأخرى، ومات الإله آتون. والمفارقة هنا أن ضُعف حكم الامبراطورية بعد ذلك واختفت بلا رجعة. ومما هو جدير بالتنويه هنا أن اسم إخناتون اختفى من ذاكرة المصريين، إذ حُذف اسمه من قائمة الملوك.

وأغلب الظن أن إجهاض العلمانية مردود إلى سيادة أسطورة عودة الروح. ولا أدل على ذلك من نشأة علمين عمليين لخدمة هذه الأسطورة وهما الهندسة العملية والطب. فالحاجة إلى الهندسة واضحة من لزوم بناء مقابر الملوك على هيئة أهرامات حتى يمكن قطع كتل الحجر الجيرى على مقاسات مضبوطة قبل وضعها فى مواضعها المطلوبة. وأكبر هذه الكتل هى التى رتبت ترتيباً معقداً فوق المقبرة الملكية بمثابة دعامات لتحويل الضغط عن سقفها. ويوجد من هذه الدعامات ٥٦ دعامة لسقف المقبرة الملكية فى الهرم الأكبر، ويبلغ متوسط وزنها ٥٤ طناً.(٦)

هذا عن الهندسة العملية أما الطب فالحاجة إليه خاصة بالتحنيط للمحافظة على جثث الملوك. وقد استندت عملية التحنيط إلى التجفيف الكامل لجسد الميت بحيث يكون بمعزل تام عن الرطوبة المائية والحرارة، حيث أنه من المعروف أن جسم الانسان يتكون من ٧٥٪ وزناً من الماء. وكان الجسد برمته يغلف بطبقات عديدة من قماش الكتان المغموس فى راتنج

منصهـر فى حين أن الجسـد، من الداخل، كـان يُحشى بنشـارة الخشب مخلوطة بـالكتان والراتنج على هيئة كرات كبيرة بحيث تكون الشرائط الكتانية الخارجية مغطاة بصبغة راتنجية حمراء. كمـا كانت عملية التحنيط تسـتلزم تفريغ جمجمة الرأس ثم حـشوها بشرائح من الكتان المغمـوسة مسبقـاً فى الراتنج المنصهر من خلال فتـحة الأنف أو من خلال ثقب فى مؤخر العنق. وكان كل ذلك يدل على تقدم الفراعنة فى الجراحة.(٧)

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن العلوم عند قـدماء المصريين ظلت علوماً عملية ولم ترق إلى مستـوى العلوم النظرية. ومن هنا الفارق بين المصريين واليـونانيين. ذلك أن اليونانيين القدماء اشتهروا بتأسيس العلوم النظرية وعلى الأخص المنطق والهندسة.

صحيح أن فلاسفة اليونان تتلمذوا لكهنة مصـر. فقد جاء إلى مصر طاليس وفيثاغورس وأفلاطون. وأفادوا من العلوم العـملية، ولكنهم ابتدعوا ما لم يبتـدعه المصريون وهو فكرة «البرهـان» التى على أساسـها ابتـدع أرسطو علم المنطق الذى على أساسـه ابتدع اقلـيدس الهندسة النظرية. وأغلب الظن أن هذا التـأسيس النظرى مردود إلى عدم اعتقـاد اليونانيين فى أسطورة «عودة الروح»، وإلى نظرتـهم إلى الآلهة على أنهم أقرب إلى البـشر منهم إلى الكائنات الفائقة للطبيعة. ولهذا فإن الطبيـعيين الأوائل فى اليونان لم يتجاوزوا الطبيعة إلى ما فوق الطبيـعة. فأصل الأشياء الماء عند طاليس، والمادة غيـر المتناهية عند أنكسمندريس، والهواء عند انكـسيمـانس، والنار عند هرقليطس. وإذا كانت العلمـانية هى انتـزاع ما هو مقدس مما هو مـدنى، فالعلمانية كـامنة فى الحكمة اليونانية وذلك على الـضد من الحكمة المصرية التى لم تستطع قبول العلمانية إلا قسراً أثناء حكم إخناتون.

وصف مصر برؤية معاصرة (*)

وصف مصر على نحو ما هو وارد فى عنوان هذا المقال يُقصد به كتاب «وصف مصر»، وهو كتاب يضم جملة الأبحاث التى أجريت بعد الحملة الفرنسية على مصر. وقد استغرق تأليفه فيما بين ١٨٠٩ ـ ١٨٢٢ أى ثلاثة عشر عاماً ابتداء من عودة علماء الحملة الفرنسية إلى فرنسا. وقد أسهم فى تأليفه رياضيون، وفلكيون، ومهندسون، وعلماء فزياء، ومستشرقون، وأدباء، ومعماريون، ورسامون، وبلغ عدد هؤلاء أربعة وخمسين عالماً. وواكبهم عدد كبير من الخطاطين، والرسامين، ورجال الطباعة، بالإضافة إلى أربعمائة من الحفارين، ثم صدر الكتاب فى أحد عشر مجلداً. كُتب على غلاف كل من المجلد الأول والثانى أنه طُبع بأمر صاحب الجلالة الإمبراطور نابليون الأكبر. أما باقى المجلدات التسع الأخرى فقد كُتب على غلافها أنها طُبعت بأمر من الحكومة الفرنسية. وتتناول هذه المجلدات مختلف مجالات الحياة المصرية على نحو ما شاهدها علماء الحملة الفرنسية.

وأهمية كتاب «وصف مصر» مردودة إلى أهمية مصر، إذ كانت موضع رغبة عارمة فى الاستيلاء عليها من قبل الدول الأوروبية. بيد أن هذه الرغبة العارمة فى الاستيلاء على مصر لم تكن كلها شراً خالصاً. فالمسيو فورييه فى مقاله المعنون «مصر والحملة الفرنسية» (وهو من مقالات كتاب وصف مصر) يرى أن مصر محاطة بالخرافة، وغارقة فى الهمجية، فى حين أن معارفها كانت، فى زمان غابر، تنتقل إلى الأمم الأخرى. وفى رأيه أن هذه الخرافة الغارقة فى الهمجية[1] مردودة إلى تحكم المماليك منذ القرن العاشر، وسيطرة

الإمبـراطورية العثـمانيـة منذ بداية القـرن السادس عشـر، وهى بداية مـشئومـة فى تاريخ مـصـر.[٢]هذا بالإضافة إلى تحـكم العادات والحكومات وجشع الملتزمـين. والعادات يأتى ترتيبهـا هنا فى المقام الأول لأنها ـ فى مصر ـ كـما فى أجزاء الإمبراطورية العثـمانية، هى التى تصنع القانون.

وتأسيساً على ذلك قرر قائد الحملة الفـرنسية أن يعيد إلى وادى النيل العلوم التى نُفيت بعيداً عـنه لوقت طويل. وكانت هذه العودة هى المشروع الفـرنسى الحضارى لمصـر. فأنشأ هذا القائـد هيئة علمـية تكون مـهمتـها اسـتزراع العلوم والفنون وتطويرها. والـبحث فى تطبيقاتها، فتوسعت الجغرافيـا بأبحاثها لتشمل الموانى والبحيرات والسواحل. وحددت بدقة مواقع الأمـاكن العامـة. ودرست الفزياء خـواص الطقس، ومجرى النهـر، ونظام الرى، وطبيعة الرى. وأُحضـرت من أوروبا كل الأدوات اللازمة للطباعة.[٣] وكان تعليق فـورييه على هذا القرار من قبل قائد الحملة الفرنـسية أنه «قد يكون من الأوفق القول بأن الأسلحة الفرنسية قد خلّصت مصـر إلا أنها قد هزمتها»[٤] وهذا القـول ينطوى على تناقض، ولكنه تناقض مشروع، لأنه تناقض ديالكتيكى، حيث يتولد من طرف واحد نقيضه. وهذا الطرف هو استغلال المستعمر «بكسر الميم» ونقيضه تحرير المستعمر «بفتح الميم».

السؤال إذن:

ماذا حدث لهذا التناقض الديالكتيكى؟

للجواب عن هذا السؤال أنتقى قـضايا محددة مشتركة بين ما كـان فى مصر بعد الحمْلة الفرنسية، وما هو كائن الآن. وهذه القضايا منتقاة من كتاب «وصف مصر» وهى ثلاث:

قضية الصراع الدينى.

قضية المرأة.

قضية سيكلوجية الإنسان المصرى.

من حيث الصـراع الدينى جاء فى كتـاب «وصف مصر» «أن الأقبـاط يعتبرون أنفـسهم أحفاداً للمصريين القدماء، ودليلهم على ذلك أن جنسهم استطاع أن يظل نقيا. وهم لذلك

طاقة منعزلة، بالرغم من الغزوات المتباينة من الرومـان، والعرب، والعثمانيين ومازال هذه الطائفة منعزلة تماماً حتى اليوم، عن بقية الأجناس التى تشكل الآن الجزء الأعظم من سكان مصر». (٥)

ويتردد هذا المعنى فى كتاب «الأقباط فى السياسة المصرية» لمصطفى الفقى، حيث يقول: «إن أكثر العوامل أهمية فى تعزيز وتقوية الانطباع الذاتى للأقباط كان اكتشاف الماضى. فقد أدى تطور اكتشاف مصر الفرعونية وعملية إلقاء الضوء على روعة الحضارة المصرية القديمة إلى تجميع شمل الأقباط كى يعثروا على هويتهم الحقيقية كمصريين ذوى تاريخ طويل». (٦)

وفى مقابل الهوية الفرعونية للأقباط بزغت دعوة القومية الإسلامية بزعامة الأفغانى ومحمد عبده. واعتبر البسطاء فى وادى النيل ـ الإسلام هويتهم. (٧) وفى سبتمبر ١٩٠٨ أعلن أخنوخ فانوس مشروع إنشاء «حزب مصر» كرد فعل قبطى على بروز الشخصية الإسلامية للسياسة المصرية». (٨)

وفى عام ١٩١١ انعقد المؤتمر القبطى فى مدينة أسيوط لمناقشة مطالب الأقباط وشكاياتهم. وفى ١١ سبتمبر ١٩٥٢ أسس محام قبطى يدعى إبراهيم فهمى هلال تنظيم «الأمة القبطية» وسرعان ما انتشرت فروعه فى أنحاء مصر حتى بلغ عدد أعضائه ٩٢ ألف عضواً أغلبهم من الشباب. والغريب فى أمر هذا التنظيم أن وزارة الشئون الاجتماعية قد منحت إبراهيم هلال ترخيصاً لإقامة جمعية دينية اتخذت لها اسماً هو، «جماعة الأمة القبطية» والغاية منها التمسك بالكتاب المقدس، وتنفيذ جميع أحكامه، وتدريس اللغة القبطية، وتاريخ الأمة القبطية، وإصدار جرائد يومية وأسبوعية للدفاع عن «الأمة القبطية». ومطالبة الحكومة رسمياً بإنشاء محطة إذاعة خاصة بـ «الأمة القبطية». (٩)

وفى ١٧ يناير ١٩٧٧ تبلور الصراع الدينى الذى كان قد ورد فى كتاب «وصف مصر». ففى ذلك اليوم انعقد مؤتمر قبطى، لممثلى الشعب القبطى بالإسكندرية، للنظر فى عدة مسائل قبطية، وفى مقدمتها حرية العقيدة، وتطبيق الشرع الإسلامى.

وبعد ذكر الصراع الدينى. ينتقل مؤلفو كتاب «وصف مصر» إلى أحوال الرهبان. فيقررون آن هؤلاء الرهبان كانوا «يعيشون فى وطأة الخوف والقهر من العربان لأنهم متعصبون، ولأنهم أغلبية. فاختلاف الدين بل اختلاف المذهب هو سبب العداء فى مصر، ليس فقط بين المسيحيين، ولكن بين المسلمين أنفسهم، الذين يتبعون مذاهب متباينة فى إطار دين واحد. وكان الرهبان يسألوننا ـ أى يسألون الفرنسيين ـ ماذا سيكون موقفكم من المسلمين؟». (١٠)

هؤلاء العربان، فى رأى مؤلفى كتاب «وصف مصر» يتصفون بالعنف. «فرغم القوانين التى تحرم استخدام العنف ضد الفلاحين فإنه من المعتاد أن نرى، فى المساء، عند عودة الناس من السوق، اثنين أو ثلاثة من الفرسان العرب ينقضون فجأة على الفلاحين، وهم عائدون بمواشيهم لينتزعوها منهم. فإن أبدى هؤلاء شكلاً من أشكال المقاومة فإن الفرسان يقتلونهم، ولقد رأيت كثيراً من هذه المشاهد فى صنبو والقوصية». (١١)

والمفارقة فى هذا النص تكمن فى ذكر قريتين من قرى مصر، وهما صنبو والقوصية، كان الصراع الدينى دائراً فيهما فى بداية القرن التاسع عشر، ودائراً إلى الآن فيهما فى نهاية القرن العشرين، وفى غيرهما من قرى ومدن الصعيد، إلى الحد الذى دفع الدولة إلى سن قانون جديد، هو «قانون مكافحة الإرهاب» أو بالأدق «قانون مكافحة الصراع الدينى».

وفى تقديرى أن «الصراع الدينى» لا ينشأ إلا فى إطار أصولية دينية وهى فى مصر أصولية إسلامية وأصولية مسيحية. ونقصد بالأصولية الدينية رفض إعمال العقل فى النص الدينى، وبالتالى الالتزام بحرفية هذا النص، مع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، وما يلزم عن هذا الامتلاك من تكفير مَنْ لا يملكها، ومن ثم الإفتاء بقتله. وهذا بالفعل ما هو حادث فى مصر الآن.

ومن حيث قضية المرأة، ذكر كتاب «وصف مصر» أن: «الشعراء العرب يتغنون للحب، ولكن لماذا؟ إن حياة النساء لا تختلف عن حياة العبيد، فأتساءل. هل يمكن للرجل والمرأة خاضعة لمشيئته أن يجعل منها مالكة لمصيره؟ إن النساء عند أمم الشرق يحيون فى عزلة

تامة، حيث يحرّم عليهن مجتمع الرجال. وعندما يخرجن فثمة حجاب ضيق يخفيهن عن كل النظرات. ولهذا فإن كثرة وزيادة التحفظ، والاحتياطات القوية ضد أقوى العواطف، وأبعدها عن الخضوع والسيطرة، كل هذا يجعلها أكثر قوة وحدّة، فإذا ما لمح شاب أثناء لقاء عابر ملامح سيدة جميلة، أو صورها له خياله على هذا النحو، فستتأجج رغباته، وتبدأ التعبيرات الملتهبة ترسم كل ما يشعر به». (١٢)

وعن حياة ودور النساء فى مصر، وحول الطريقة التى تمضى عليها حياتهن، «فهذا الجنس هو أبعد ما يكون عن أن يحصل على نفس الامتيازات نفسها التى يحصل عليها المسلمون الرجال. فالمرأة وقد انعزلت عن المجتمع محكوم عليها بالعدم المطلق وبالعار، ويضعها المسلمون فى عداد الكائنات التى لا تحظى بقدر كافٍ من الذكاء ونعمة العقل». (١٣)

ويحكى كتاب «وصف مصر» القصة التالية للدلالة على رأى المسلمين فى المرأة.. «كنا فى قرية الرحمانية عندما لجأت امرأة وعديد من الرجال إلى منزل واحد من زملائنا، وركعت وركع الجميع على ركبهم طالبين العدل، أو بالأخرى الانتقام، حيث يفضل الشرقيون استخدام تلك الكلمة الأخيرة. وكانت المرأة ملطخة بالدم. طامن زميلنا من روعها، و اكتشف أنها مضروبة فوق رأسها، وأراد أن يخلع النقاب الذى يغطى وجهها، لكنها قاومت، فكرر المحاولة، وانتزع النقاب، لكن البائسة - التى كانت تتمسك وهى فى آلامها تلك بالواجبات التى تفرضها على جنسها عادات وتقاليد بلادها - غطت وجهها بيديها. واحتراماً من زميلنا لمعتقدات كهذه، فقد قص الجلد المحيط بالجرح، وضمده بنفسه حيث لم يكن ثمة طبيب، وربط الضمادة بقطعة من قميص مزقه لهذا الغرض. وعندما شاهده بعض المسلمين والأقباط يقوم بهذا العمل أظهروا بالغ دهشتهم علناً، بل وعبروا عن استنكارهم لقيام رجل يشغل منصباً عاماً مثله بالإنحدار لدرجة يضمد معها كائناً حقيراً. وتلك رؤيتهم للمرأة». (١٤)

ثم ترد بعد ذلك فقرة ساخرة من وضع المرأة، جاء فيها أنه «على الرغم من تلك القسوة التى يبديها المشرع ضد النساء والتى تنهض على الشك وعدم الثقة فى المرأة، فإن هذه القسوة تخف حدتها ،شيئاً ما، عن طريق الحرية التى منحت للنساء فى التجمع بالحمامات». (١٥)

والسخرية هنا كامنة فى أن الحرية ذات طابع نسائى، وليست ذات طابع إنسانى.

والرأى السائد، عند الأصوليين، فى هذا الزمان، هو الرأى الذى كان سائداً فى ذلك الزمان، زمان الحملة الفرنسية على مصر، عند طرح قضية المرأة. فالمرأة، عندهم، ليست موضع ثقة الرجال، بحكم طغيان عاطفتها على عقلها، وبحكم عدم قدرتها على التحكم فى المسألة الجنسية. ومن هنا ذاعت دعوة الأصوليين إلى ضرورة عودة المرأة إلى المنزل وامتناعها عن ممارسة العمل خارج المنزل، حتى تظل الأسرة متماسكة. كما ذاعت دعوتهم إلى ضرورة الالتزام بالحجاب خشية الغواية الجنسية. فقد ورد فى كتاب «المرأة المسلمة» للشيخ حسن البنا أن الإسلام يرى فى الاختلاط بين المرأة والرجل خطراً محققاً، ولهذا فإن المجتمع الإسلامى مجتمع فردى لا زوجى، وأن للرجال مجتمعاتهم وللنساء مجتمعاتهن، ومن ثم يحرّم الإسلام على المرأة أن تكشف عن بدنها، وأن تؤدى الصلاة فى بيتها. فمهمة المرأة. فى نهاية المطاف، هى المنزل والطفل، وليس لها من مهمة سواها.

أما من حيث سيكولوجية الإنسان المصرى فقد جاء فى كتاب «وصف مصر»: «ولسوف يظل المصرى عبدا بائساً سلبياً خاملاً تدور به دوامات الشك، دون أن يفكر فى وضعه المحزن.[١٦]ولربما تكون بلادته تلك هبة من القدر. و«البلادة ملحوظة فى كل بلدان الشرق».[١٧] والبلادة معوقة للإنتاج الحضارى الذى هو تغيير البيئة لمواجهة احتياجات الإنسان المتطورة. وغياب الإنتاج الحضارى يعنى تثبيت الوضع دون تغييره، أى يعنى التخلف.

والسؤال إذن:

هل حالة التخلف، هنا، عابرة أم دائمة؟

جواب كتاب «وصف مصر» هو: «كل ما كتبه الرحالة القدماء الموثوق بهم عن العرب مايزال على حاله حتى اليوم. ولو أنهم عادوا إلى الحياة اليوم ليخوضوا فى الأمر نفسه وجدوا أنه لا ينبغى عليهم أن يغيروا اليوم شيئاً مما قالوه فى ذلك الماضى البعيد».[١٨]

ومعنى ذلك أن حالة التخلف، فى مصر، دائمة.

أزمــة اليســار فــى مصــر (*)

أزمة اليسار المصرى من أزمة المجتمع المصرى. والأزمة تعنى أننا إزاء تناقض يضعنا فى مأزق. ومأزق المجتمع المصرى الآن يقع بين رؤيتين: رؤية ماضوية أصحابها الأصوليون الذين يلتزمون حرفية النص الدينى فيمتنعون عن إعمال العقل، كما يلتزمون إخضاع أية نظرية علمية لهذه الحرفية. ورؤية مستقبلية أصحابها يمكن أن ينعتوا بأنهم يساريون، لأن اليسار، بحكم تعريفه، لا ينشغل إلا بالرؤى المستقبلية.

وقد كان لليسار، فيما مضى من الزمان، رؤية مستقبلية تدور على تحقيق الاشتراكية، وعلى حتمية هذا التحقيق استناداً إلى قوانين علمية خاصة بالتغير الاجتماعى. وكانت الاشتراكية، عند أهل اليسار، تعنى فى إيجاز، إنهاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، أى إنهاء التعامل مع الآخر على أنه مجرد موضوع أو مجرد أداة لتحقيق رغبات الذات. وكانت الماركسية هى بوصلة اليسار المصرى. فقد انتقلت إليه، فى العشرينيات من هذا القرن، باعتبارها تجسيداً لنظام اجتماعى محكوم بحزب شيوعى بعد الثورة البلشفية. وكان انتقالها وقت أن كانت مصر تقاوم الاستعمار فانجذبت شرائح من المثقفين والعمال نحوالماركسية، وقيل عنهم إنهم ماركسيون مع أن الماركسية لم تكن إنتاجاً مصرياً، بل إنتاجاً من «آخر» مختلف جنسياً، إلا أن اليسار المصرى قد تلاحم مع هذا الآخر، بل كاد أن يتوحد معه. وكان من شأن هذا التوحد أن خمد العقل الناقد لليسار المصرى. ولهذا فعندما تمطلقت الماركسية عند هذا الآخر فى عهد ستالين، أى عندما تحولت إلى دوجما، أى إلى عقيدة

تمطلقت أيضاً أفكار اليسار. ومن شأن التمطلق أو الدوجما أن يدفع الفكر إلى الجمود، وإلى تحريك الألفاظ بديلاً عن تحريك الواقع، فيتوهم تحريك الواقع. فيقال مثلاً تفسيراً لظاهرة اجتماعية، ولتكن البطالة أو تدهور التعليم أو الأزمة الاقتصادية، إنها من صنع الصراع الطبقى والإمبريالية بغض النظر عن العوامل الذاتية الكامنة فى التراث المصرى من حيث هو تراث متخلف محكوم بالفكر الأسطورى منذ الحضارة الفرعونية، ولم نُعمل فيه العقل الناقد الذى من وظيفته الكشف عن جذور الوهم فيما نعتقد، وبالتالى لم نسمح للتنوير بالبزوغ، بل أجهضنا كل «متنور» حاول أن يُعمل عقله من غير معونة الآخرين. بل إن اليسارالمصرى والعربى عارض الدعوة إلى التنوير «سراً» باعتبارها دعوة برجوازية، وذلك لمجرد أن حركة التنوير فى أوروبا كانت من العوامل الحاسمة فى بزوغ الثورة الفرنسية البرجوازية. ولم يكن اليسار على وعى بأن هذا التنوير هو الذى أفرز كلاً من الليبرالية والماركسية على الرغم من تناقضهما. وثمة نصوص عديدة فى التراث الماركسى تشهد على ضرورة التنوير باعتباره نقطة بداية للفكر الماركسى، منها قول إنجلز فى كتابه «الاشتراكية المثالية والعلمية»: «إن الإشتراكية الحديثة، فى صورتها النظرية، امتداد منطقى للمبادىء التى أرساها الفلاسفة الفرنسيون فى القرن الثامن عشر. فلم يعترفوا بأى سلطان يأتى من الخارج. فكل شىء خاضع للنقد. وكل شىء عليه أن يبرر وجوده أمام محكمة العقل أو يتنازل عنه. ومن ثم أصبح العقل هو المعيار الوحيد لجميع الأشياء». ثم يستطرد قائلاً: «لقد رأينا كيف استجاب الفلاسفة الفرنسيون، فى القرن الثامن عشر، من حيث هم الممهدون للثورة، إلى العقل باعتباره الحاكم الأوحد لكل ما هو موجود. ومن ثم تأسست حكومة عقلانية وتأسس مجتمع عقلانى».

ومع ذلك لم يكن اليسار المصرى على وعى بأن التنوير غائب عن مصر، بل غائب عن المجتمع العربى برمته بحكم سيطرة ايديولوجيا الدولة العثمانية بوصفها دولة دينية تقف ضد العلمانية التى هى أساس التنوير. وليس أدل على ذلك من مصادرة كتابين، فى العشرينيات من هذا القرن، وهما كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبدالرازق (١٩٢٥) وكتاب «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين (١٩٢٦). وسبب المصادرة أن مؤلف الكتاب الأول

متأثر بنظرية «العقد الاجتماعى» عند لوك والتى تدور على أن المجتمع من صنع الإنسان. وتأسيساً على ذلك برأ المؤلف الإسلام من مفهوم الخلافة. أما الكتاب الثانى فصاحبه دعا إلى الأخذ بالمنهج الديكارتى الذى يتخذ من الشك وسيلة للتمييز بين صادق الفكر وكاذبه. بل لم يكن اليسار على وعى بأن التنوير حركة فلسفية، فى المقام الأول، تبناها نفر من الفلاسفة كان ينشد إنهاء تحكم السلطة الدينية (سلطة دوجماطيقية) فى العقل الإنسانى. ولم تكن وسيلة هذا النفر من الفلاسفة فى تقويض الدوجماطيقية سوى تحليل المعرفة الذى انتهى إلى أن المعرفة الإنسانية معرفة نسبية بالضرورة، ومن ثم فإنها ليست معرفة مطلقة ولا يمكن أن تكون. وهذا اللون من التحليل وارد عند بيكون، وهيوم، ولوك، وديدرو، وفولتير، وروسو، وكوندرسيه، وكانط.

وعلى الضد من ذلك كان تفكير اليسار المصرى تفكيراً دوجماطيقياً يمطلق العوامل الموضوعية ولا يرى سواها من عوامل ذاتية لها من الفاعلية مثل مالدى العوامل الموضوعية، فيدعو إلى التأميم من غير وجود كوادر اشتراكية، ويدافع عن القطاع العام بغض النظر عن الخسائر المالية الناجمة عن السلب والنهب، ويتوهم وجود صراع طبقى فى مجتمع يخلو من الطبقة بالمفهوم العلمى. فيتحدث مثلاً عن طبقة برجوازية، والبرجوازية لا تتكون إلا فى مناخ علمانى، والعلمانية من المحرمات الثقافية فى بلادى وفى بلاد مماثلة لبلادى. وإذا انتفت البرجوازية انتفى الحديث عن الطبقة العاملة.

ثم إن اليسار المصرى كان يتجاهل نقد التفكير الأسطورى المترسب فى العقلية المصرية منذ الحضارة الفرعونية حتى الآن. وكان يتحدث عن الجماهير كما لو كانت هذه الجماهير تعى مفهوم التطور وحتمية التغير الاجتماعى. تجاهل كل ذلك واندفع إلى الصدام مع السلطة على أمل الاستيلاء عليها. وكان الأجدر به أن يتخذ من قضية تنوير الجماهير قضيته الأساسية. وهى بالفعل القضية الأساسية فى المجتمعات المتخلفة، وهى ليست قضية اليمين المحافظ فى هذه المجتمعات، لأن هذا اللون من اليمين لا يحافظ إلا على التراث من غير تحليل أو نقد.

وعندما حاصر الغرب الليبرالى الدوجماطيقية الماركسية اقتصادياً وعسكرياً وسياسياً ودينياً انهارت هذه الدوجماطيقية وانهار معهـا الاتحاد السوفيتى وتفكك. وهنا حدثت أزمة اليسار الماركسى. ولم يكن أمـامه سوى أحد أمـرين: إما أن يتماسك وإمـا أن يتفكك. ولكنه لم يدرب نفسه على التفكك فكان أمامـه أحد أمرين: إما أن يتمسك بالدوجماطيقـية الماركسية ويدخل فى عناد مع ذاته، وإمـا أن يتـمـسك بدوجمـاطيـقيـة أخـرى لأنه كـان يتعـاطى الدوجماطيقية. وكانت الدوجماطيقية الأخرى جاهزة ومستعدة لقبوله، وأعنى بها الأصولية الدينية. وهذا هو مغزى تحول شريحة من الماركسـيين إلى الأصولية الدينية فتركت شعارات الماركسية ودعت إلى شعارات الأصولية.

كان هذا هو موقـع اليسار فيمـا مضى من الزمان فأين مـوقعه فى مستـقبل الأيام؟ وفى صياغة أخرى يمكن إثارة السؤال التالى: ما هى الرؤية المستـقبلية لليسار المصرى بعد انتهاء الحرب الباردة وزوال الاتحاد السوفيتى؟

الجواب عن هذا السؤال يستـلزم فى البداية تحديد معنى «الرؤية المستقـبلية». وقد حدث لَبْس فى معنى هذا المصطلح. فـأنا كنت قد استحـدثته فى الستينيـات وكان يعنى عندى أن التاريخ يتحرك من المستقبل وليس من الماضى. وهذا على الضد من الرأى الشائع القائل بأن الزمان يتجه فى مساره من الماضى إلى المستقبل ماراً بالحاضر. ورأيى أن الأولوية، فى آنات الزمان الثلاثة، ليست للماضى لأنه، فى أصله، مستـقبل، أى مستقبل فات. ومعنى ذلك أن الماضى مسلوب من سمته الأساسية وهى أنه كان مـستقبلاً، وأنه لم يعد كذلك. كما أن الأولوية ليست للحاضر لأنه وَهْم. فالحاضر نهاية ماضٍ وبداية مستقبل. يبقى إذن أن تكون الأولوية للمستقـبل، ومن ثم فالمستقبل يقع فى مقدمة الآنات الثـلاثة وليس فى مؤخرتها. ومعنى ذلك أننا نحرك الحاضر فى المسار الذى يحقق الرؤية المستقبلية. بيد أن هذا التحريك عملية معقـدة، إذ يستلزم إجراء عدة استنباطات ابتداء من الرؤية المستـقبلية حتى نصل إلى النتـائج التى فى إطارها نحرك الواقع بـحيث ننتـهى من هذا التحـريك إلى تحقـيق الرؤيه المستقبلية.

والسؤال إذن: ما هى الرؤية المستقبلية اللازمة لليسار المصرى؟

فى تقديرى أن اليسار المصرى ليس فى إمكانه تكوين رؤية مستقبلية بمعزل عن «رباعية المستقبل» وهى الكونية والكوكبية والاعتماد المتبادل والإبداع استناداً إلى تطور الثورة العلمية والتكنولوجية. فهذه الثورة قد أفضت إلى سباحة الإنسان فى الكون. ومن شأن هذه السباحة أن تسمح للإنسان بدراسة الكون دراسة علمية بحيث يمكن تكوين رؤية كونية علمية. وبفضل هذه الرؤية تتغير رؤيتنا لكوكبنا الأرضى لأننا سنراه من الكون بعد أن كنا نراه ونحن فيه. فكيف يبدو لنا هذا الكوكب فى هذه الحالة؟

أغلب الظن أنه سيبدو لنا كوحدة بلا تقسيمات، أى قرية كبيرة تبهت فيها التقسيمات الجغرافية والعرقية والدينية فتتسم بالاعتماد المتبادل بين الشعوب والأمم، ومن ثم يحل الحوار محل الصراع، والسلام محل الحرب، وأجهزة الحياة محل أجهزة الموت، والوعى بالوجود محل الوعى بالعدم. وتنشأ عن كل ذلك إشكاليات جديدة فى حاجة إلى حلول جديدة، أى فى حاجة إلى إبداع.

وكان أينشتين قد قال بعد انفجار القنبلة الذرية: «لقد تغير كل شىء ماعدا أسلوب التفكير». وها نحن الآن أمام منعطف تاريخى يستلزم أسلوباً جديداً فى التفكير. والذى يلتزم هذا الأسلوب الجديد هو الذى سيقال عنه إنه يسارى، ذلك أن اليمين هو المكلف، تاريخياً، بمنع الجديد.

ولكن ثمة عقبات أمام هذا الأسلوب الجديد فى التفكير، ويمكن إيجازها فى الوحدة العضوية الراهنة بين الأصولية الدينية والرأسمالية الطفيلية. فكل منهما ضد المسار العلمانى للحضارة الإنسانية على الرغم من تباين نسق القيم عند كل منهما. وقد بدأت ملامح هذه الوحدة العضوية فى بداية السبعينيات من هذا القرن. وقد أشار إلى هذه الملامح تقرير «نادى روما» (١٩٩١) تحت عنوان «الثورة الكوكبية الأولى» جاء فيه مايلى:

«يبدو أن الإنسانية، فى نهاية هذا القرن، محكومة بالاتجاه نحو اللاتعين ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين حيث بداية تكوين المجتمع العالمى الذى سيكون متبايناً عن

لثورة الزراعية والثورة الصناعية، إذ سيكون «مجتمع ما بعد الصناعى» على حد تعبير عالم الاجتماع الأمريكى دانيل بل، حيث انفجارالسكان واضطراب المناخ العالمى، وأزمة الطاقة، والتلوث، وفشل نقل التكنـولوجيا، وجنون الجرى وراء الربح المادى، وتجـارة المخدرات، والطاعون الجديد الذى يسميه تقرير «نادى روما» تجارة المخدرات وهى تجارة تفوق فى دخلها المادى تجارة البترول، وتقلص دور الدولة، وتجارة السلاح غير المشروعة. كل ذلك آدى إلى العنف الذى تولد عنه الإرهاب».

وكل ذلك من شـأنه أن يدفـعنا إلى البـحث عن عـمل دولى مـشـترك لمواجـهـة هذه الإشكاليات الكـوكبيـة. بيد أن تقرير «نادى رومـا» يتشكك فى إمكان المواجـهة، ذلك أن أنسقة القيم المتباينة أصبحت موضع تساؤل فى مواجهة صعود الأصوليات الدينية.

هوامش حضارة مصر

• حكمة المصريين

(*) مجلة إبداع، فبراير ١٩٩٨.

(١) ابن سينا، أقسام العلوم، رسائل، ١٠٤

(2) Marct, A.The Nile & Egyptian Civilization, Rouledge & Kegan, London , PP. 19-72

(3) Naydler. J, Temple Of the Cosmos, Vermony, 1996, pp. 32-58

(4) Edwards, I, The Pyramids of Egypt, Pelican, 1947.pp. 15-34

(5) Breasted, Ancient Times, The Athenaeum Press, Boston, 1919.pp.116-125

(٦) جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ ١ دار المعارف، ١٩٥٧، ص ٩٨.

(٧) سمير يحيى الجمال، تاريخ الطب والصيدلة المصرية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٩.

• وصف مصر برؤية معاصرة

(*) مجلة إبداع، القاهرة.

(١) علماء الحملة الفرنسية «وصف مصر» مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩، ج١، ص٢٩٨.

(٢) نفس المرجع، ص٣١٥.

(٣) نفس المرجع، ص٢٧ ـ ٢٨.

(٤) نفس المرجع، ص٣٣٣.

(٥) نفس المرجع، ص٢٥.

(٦) مصطفى الفقي، الأقباط في السياسة المصرية، دار الشروق ١٩٨٥، ص٢٦.

(٧) نفس المرجع، ص٣٤.

(٨) نفس المرجع، ص٣٧.

(٩) جمال بدوي، الفتنة الطائفية في مصر، القاهرة، ص٦٤ ـ ٩٠.

(١٠) وصف مصر، ج٢، ص٦٧.

(١١) نفس المرجع، ص٢١١.

(١٢) نفس المرجع، ج٢، ص٣٠٩.

(١٣) نفس المرجع، ج١، ص٨٩.

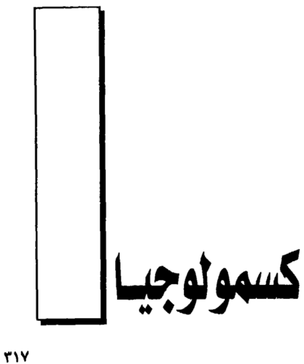
(١٤) نفس المرجع، ج١، ص٩٢.

(١٥) نفس المرجع، ج١، ص١٢٦.

(١٦) نفس المرجع، ج١، ص٤١.
(١٧) نفس المرجع، ص١٠٩.
(١٨) نفس المرجع، ص٩٣.

• أزمة اليسار فى مصر

(*) مجلة إبداع، القاهرة.



كسمولوجيا

الفلسفة كسمولوجيا (*)

قول شائع أن الفلسفة أنطولوجيا. وبداية هذا القول عند أرسطو فى كتابه «الميتافزيقا» حيث يقرر أن الحكمة أو العلم الالهى أو العلم الأول هو أعلى العلوم النظرية لأنه يبحث فى الوجود من حيث هو وجود ومحمولاته الجوهرية بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود، ويبحث فى محمولات هذا الجزء فقط. وفى مبحث الوجود من حيث هو وجود ينبغى أن نقتنص العلة الأولى. وفيما عدا العلة الأولى فان العلل، فى رأى أرسطو، أربع وذلك فى مجال الطبيعيات. العلة بمعنى الجوهر أى الماهية، والعلة بمعنى المادة، والعلة بمعنى مصدر التغير، والعلة بمعنى الغاية. وبذلك تكون لدينا علل صورية ومادية وفاعلية وغائية. وأرسطو يتجاوز هذه العلل الطبيعية إلى العلة الأولى وهى المحرك الأول الذى يحرك ولا يتحرك. ومن هذه الزاوية فان أرسطو ينقد الطبيعيين الأوائل لأنهم ينكرون البحث فى الوجود ويتفلسفون من غير مجاوزة الطبيعة فيكتفون بعلة واحدة هى العلة المادية، ويختلفون فيما بينهم حول طبيعة هذه العلة المادية.

قال طاليس إن الماء هو المادة الأولى التى تتكون منها الأشياء ودليله على ذلك أن النبات والحيوان يغتذيان بالرطوبة. ومبدأ الرطوبة الماء. ثم إنهما يولدان من الرطوبة ذلك أن الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشىء فهو مكون منه. بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئا فشيئا كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الطمى عاماً بعد عام. وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارت قرصاً كافياً على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم، وهى

تستمد من هذا المحيط اللا متناهي العناصر الغازية التى تفتقر إليها. وقال انكسمانس بأن الهواء هو العلة الأولى. فهو يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث النار فالماء فالتراب فتتكون منه ومنها الأشياء بأنواعها. وقال هرقليطس بأن النار هى العلة الأولى التى تصدر عنها الأشياء وترجع إليها. هى نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية. يعتريها وهن فتصير ناراً محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير أرضاً. وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحباً فتلتهب وتتقدح منها البروق وتعود ناراً أو تنطفىء هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر. أما أنبادوقليس فقال إن العلة الأولى مكونة من أربعة عناصر: الماء والهواء والنار والتراب، وهى على السواء ليس بينها أول ولا ثان ولكل منها كيفية خاصة: الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب.

وأرسطو يغلط هؤلاء الطبيعيين الأوائل الذين يكتفون بعلة واحدة هى العلة المادية أيا كانت تسميتها لأنه ينبغى التساؤل عن سبب الكون والفساد. والمادة عاجزة عن الجواب عن هذا السؤال لأنها لاتغير ذاتها. فلا الخشب يستطيع أن ينتج سريراً، ولا البرونز فى امكانه أن يصنع تمثالاً. ولهذا فثمة علة غير مادية هى التى تسبب التغير. ومن ثم يتجاوز أرسطو الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، أى إلى العلم الالهى وموضوعه الوجود العام وليس الموجود. والوجود العام هو الأنطولوجيا. ومن ثم فالأنطولوجيا هى الفلسفة. والفلسفة تبدأ بالدهشة، والدهشة تفضى إلى التفلسف، والتفلسف لا يتم إلا إذا كان صاحبه لاينشد الانتاج. وأرسطو يلح، فى أكثر من موضع، على سلب الانتاج عن الفلسفة. فيقول تارة إن صاحب المعرفة النظرية أكثر حكمة من المنتج، وأن المبادىء الأولى لا علاقة لها بالانتاج. ولهذا فان التفلسف ينشأ فى البلاد التى فيها فراغ. والفراغ ليس ممكناً إلا مع الثراء.

الفلسفة اذن من حيث أنها البحث فى الوجود من حيث هو وجود هى أنطولوجيا معزولة عن الانتاج. واذا كانت الحضارة مردودة إلى ابتداع الانسان التكنيك الزراعى، أى ابتداع الانتاج فالأنطولوجيا لا علاقة لها بالحضارة. واذا كانت الحضارة من ابتداع الانسان فالأنطولوجيا لا تسمح بتأسيس انثروبولوجيا، أى علم الانسان. ودليلنا على ذلك محاولة هيدجر فى اتخاذ الأنطولوجيا أساساً للتفلسف.

يتساءل هيدجر عما إذا كان لدينا جواب عن معنى لفظ «الوجود»، ويجيب بالنفى ثم يعقب قائلا: إنه من الملائم التساول من جديد عن معنى الوجود، ولكنه يردف قائلا: هل نحن اليوم فى حيرة من أمر هذا العجز عن فهم معنى الوجود؟ ويجيب بالنفى ثم يعقب قائلاً: علينا أن نوقظ الفهم مرة أخرى ولكن بشرط أن نرفض القول بأن التساؤل عن معنى الوجود هو تساؤل سطحى بدعوى أن الوجود هو الأكثر كلية، وبالتالى الأكثر خواء من بين التصورات كلها، ومن ثم يصبح غير قابل لـلتعريف، والبحث عنه يصبح غير ضرورى. والمفارقة هنا أن هيدجر يرى أن هذه الدعوى متجذرة فى الأنطولوجيا القديمة ذاتها، وأننا لن نفهم هذه الأنطولوجيا فهماً صحيحاً إلا إذا أوضحنا التساؤل عن معنى الوجود وأوضحنا الجذور التى نشأت منها المعانى الأنطولوجية.. وجوابه عن هذا التساؤل هو أن الوجود هو الذى يحدد الكينونات من حيث هى كينونات، أى فهمها من خلال الوجود. بيد أن هذا الوجود ليس كينونة. الوجود اذن متميز عن الكينونات ومع ذلك فانه يُعرف ويتضح من خلال الكينونات. فأى الكينونات نختار؟ إننا نختار الكينونة التى تتساءل عن الوجود، وهذه الكينونة يطلق عليها هيدجر لفظ «دازين» والـ «دازين» هو تشخصن الوجود.

ومع ذلك فوجود الـ «دازين» ليس له دلالة أنطولوجية بالمعنى التقليدى للفظ «وجود» existentia لأن الوجود أنطولوجياً يعنى الوجود الذى هو «فى متناول اليد» والـ «دازين» ليس فى متناول اليد. ولذلك يحتفظ هيدجر بلفظ existence للـ «دازين»، وبلفظ existentia للوجود الذى هو فى متناول اليد، أى الوجود الأنطولوجى. إذن ماهية الـ «دازين» تكمن فى وجوده غير الأنطولوجى، أى فى ممارسة الحياة اليومية. والحياة اليومية للـ دازين تعنى الوجود - فى - العالم. وهذا الوجود يكشف عن الـ «هَم». ومن ثم فإن الـ دازين مستوعب فى الـ هم. ومن ثم فهو مُلقى. والـهم هو الذى يكونّ الـ دازين ككل. وينتج عن ذلك أن الـ دازين متجه إلى تحقيق امكاناته. وغياب هذا التحقيق يمتنع معه استكمال الـ دازين لذاته ككل، وهو يعنى فناءه. أما إذا حقق الـ دازين كليته فإنه يفقد وجوده - فى - العالم، أى ينتهى. إذن ثمة علاقة بين الكلية والنهاية. ومعنى ذلك أن الـ

دازين متجه إلى النهاية. والنهاية تعنى المـوت ونحن نتناول الموت فى الحياة اليومية على أنه شيء مكروه، ونقول إن فلانا قـد مات ونتصور أن الموت لا علاقـة له بنا. ومعنى ذلك أن الموت ليس حاضراً بالنسـبة إلىّ، وليس مهددا لى. ومعنى ذلك أيضـا أننا نقصد الـ «هم» والـ دازين يفقد ذاته فى الـ هم. والمطلوب منه ألا يفقد ذاته حتى يكون أصيلاً.

وعندما يفـهم المرء ذاته بطريقة اسقاطيـة لما لديه من امكانات وجودية فإن المستـقبل يقع تحت هذا الفهم. والاسـقاط مستـقبلى. ومع ذلك فإن الـ دازين» فى أغلب الأحـيان يظل منغلقاً على امكاناته. ومعنى ذلك أن الـزمانية لا تتزمن دائماً بمستقـبل أصيل. بيد أن هذا التناقض لا يعنى أن الزمـانية أحيانا تفـقد المستـقبل، ولكن معناه أن تزمن المسـتقبل يتـخذ أشكالاً متعـددة. فثمة مـستقبل أصـيل ويسميه هيدجـر التوقع. ومعنى ذلك أن المسـتقبل الأصيل يجـب أن يتحرر من المسـتقـبل غير الأصـيل. والـ دازين نادراً ما يكـون فى حالة توقع.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن هيدجر قد شـعر بخيبة أمل فى استعادة الإنسان لوجوده الأصيل بسبب طغيان الـ هم فى الحياة اليومية. ولدينا دليلان على هذا القول.

الدليل الأول أن هيدجـر فى مقدمتـه للطبعة السـابعة الألمانية لكتابه «الوجـود والزمان» يقول: «إن الطبعات السـابقة مكتوب على غلافها عبـارة «الجزء الأول» إلا أننى قد حذفت هذه العبارة فى هذه الطبعة. فبعـد ربع قرن لم يكن ممكناً اصدار الجزء الثانى إلا إذا أعدت صياغة الجزء الأول من جديد». والدليـل الثانى اشارته، فى خطة بحثه، إلى أنه لم يتناول على الإطلاق بحث الجـزء الثـانى وهو الخاص بالبـحث فى الملامح الأسـاسيـة للتـدميـر الفنومنولوجى لتاريخ الأنطولوجيا مع بيان اشكالية الزمان كمفتاح. كما أنه لم يتناول بحث القسم الثالث من الجزء الأول وهو الخاص بالزمان والوجود.

وأعتقد أن الامـتناع عن اصدار الجزء الثانى مردود إلى أن الوجـود من حيث هو وجود هو نقطة البـداية، ذلك أن هذا الوجود العام لا عـلاقة له بالإنسـان، لأن الإنسان ليس له علاقة بهـذا الوجود وإنما علاقتـه بالكون لأن العقل عندما يعـمل لا يعمل إلا فى الكون،

ولأن العقل على الرغم من أنه جزء من الكون إلا أنه فى امكانه أن يعى الكون فى حين أن الكون لا يمكنه أن يعى ذاته. ثم إن العقل لا علاقة له بالوجود العام. والدليل الأنطولوجى يعبر عن زيف هذه العلاقة، إذ أن العقل فى هذه العلاقة يدور فى حلقة مفرغة. وقد دلل كانط على هذا الزيف فى نقده للدليل. فهذا الدليل الأنطولوجى يعتمد على تعريف الله بأنه الموجود الكامل، ولكن الوجود ليس محمولا ذاتيا تختلف الماهية بوجوده لها أو عدمه. فالماهية هى هى بالاضافة إلى مائة ريال متصورة ومائة ريال عينية. فليس من حقنا إذن اضافة الوجود إلى الموجود الكامل.

الأنطولوجيا إذن عقيمة، وعقمها مردود إلى أن الوجود العام يبتر الإنسان من الكون. وعلاقة الإنسان بالكون هى العلاقة الأساسية ذلك أن الإنسان لا يوجد ـ فى ـ العالم وإنما يوجد ـ فى علاقة ـ مع العالم أو بالأدق مع الكون. وقد كانت هذه العلاقة مغموسة فى الأساطير فى البداية إلى أن نشأت الحضارة فى وادى النيل ووادى دجلة والفرات والهند والصين. ففى هذه المناطق حدثت ثورة فى إنتاج الطعام كان من شأنها أن غيرت الأسلوب المادى والاجتماعى للوجود الإنسانى. وسبب هذه الثورة مردود إلى أزمة الطعام فى عصر الصيد التى دفعت الإنسان إلى ابتداع التكتيك الزراعى. وقد كان من شأن إبداع الحضارة أن تغيرت علاقة الإنسان بالكون فبعد أن كانت علاقة أفقية أصبحت علاقة رأسية. وهذه العلاقة الرأسية تعنى مجاوزة الإنسان للكون. وهذه المجاوزة تعنى قدرة الإنسان على تأنيس الكون وتأنيس الكون يعنى الوعى بوحدة الإنسان مع الكون. وتأنيس الكون ليس تاماً، وبالتالى فالوعى ليس تاما. وتمام الوعى هو بتمام وحدة الإنسان مع الكون. وبين أن هذا الوعى الكونى لن يكون ممكناً إلا ببزوغ إنسان كونى. وهذا الامكان ممكن استناداً إلى قانونين: قانون النشوء والارتقاء وقانون الانتقال من الكم إلى الكيف. ولكن القانون لا يعمل فى فراغ وإنما يعمل فى واقع مادى. والواقع المادى الراهن يتمثل فى الثورة العلمية والتكنولوجية وهى تدور على ثلاثة محاور:

الفزياء النووية هى علم الكون حديثاً وهى الفلسفة الطبيعية قديماً عند الطبيعيين الأوائل. والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كيفى. فالفزياء النووية الحديثة هى بداية تحكم

الإنســان فى الكون وهذا التـحكم لم يكن وارداً فى الفـزياء النووية القـديمة والحـاسبـات الالكتـرونية تحتـل مكان الذاكرة فـلا يبقى للإنســان سوى الإبداع وبذلك يســهم فى النقلة الكيفية لبـزوغ الإنسان الكونى. وغزو الفضاء الكونى يستلزم تعـود الإنسان على الحياة فى الفضاء. وهذا من شأنه أن يحدث تغيـيراً جذرياً فى الإنسان ينبىء ببزوغ نوع جديد يكون فى مقـدوره تمثلاً لكون ذى الأبعاد الأربعـة الزمكانى الذى تنبأ به أينشتـين. ومن شأن هذا التمثل أن يسمح للإنسان برؤية الأحداث قبل أن تقع فتزول غربة الإنسان عن الكون.

ونخلص من كل ذلك إلى أن مسـتقبل الفلسفـة يكمن فى أن تكون كسمولوجـيا وليس أنطولوجيا.

الإغتراب والوعى الكونى

قضـية الاغتـراب، فى نشأتها، مـردودة إلى نظرية العقد الاجـتماعى عند روسـو. أما شيوعها فمردود الى نشر كتـاب غير كامل لماركس عام ١٩٣٢ عنوانه «مخطوطات اقتصادية وفلسفية عام ١٨٤٤».

تعـريف روسـو للاغـتـراب وارد فى الفـصل الـرابع من الكتـاب الأول من «العـقـد الأجتماعى» حيث يقول:

«إن تغترب يعنى أن تعطـى أو أن تبيع. فالإنسان الذى يصبح عـبداً لآخر لا يعطى ذاته وانما يبيع ذاته على الأقل من أجل بقاءحياته. أما الشعب فمن أجل ماذا يبيع ذاته؟»[1]. هذا التعريف ينبثق عنه التمييز بيـن العطاء والبيع. العطاء مجانى الطابع، أما البيع فينطوى على التبـادل. ومن ثم يرى روسو أن القـول بأن الانسان يعطى ذاته مـجانا قول مـحال وغـير متصور، استنادا الى هذه الحقيـقة، وهى أن من يقوم بفعل العطاء انسان مجنون والجنون لا يولِّد أى حق. اغتراب الفـرد اذن، عند روسو، هو اغتراب جزئى وليس اغتـرابا كليا. أما اغتراب الشعب فمن الممكن أن يكون كلياً إذا أحال نفسه إلى سلطة مطلقة.

وقد تأثر هيجل بهذا الفصل من كتاب روسو، ونوه بهذا التأثر فى كتابه «محاضرات فى تاريخ الفلسفـة». بيد أن هذا التنويه لم يكن خـالياً من النقد. فـهيجل يأخـذ على روسو تناوله المجرد لمفـهوم الاغـتراب. ويلزم من هذا النقد أن يكون هيـجل واقعـياً فى تفسـيره للاغتراب، فهل هو كذلك؟

فى الفصل المعنون «الروح المغترب عن ذاته» من كتاب «فنومنولوجيا الروح» يربط هيجل بين الثقافة والاغتراب. فالثقافة، عنده، تعنى أن يعارض الفرد ذاته، ذلك أن الذات الفردية تسلب ذاتها من أجل الحصول على حقيقتها الشاملة، وحقيقتها الشاملة هى الثقافة لأن الثقافة هى كل ما ينتجه الانسان، وانتاجه مكثف فى عنصرين: الدولة والثروة. الدولة توحد بين الأفراد من خلال «الكل»، أما الثروة فتوحد بين الأفراد ولكن من خلال «الفرد». ومن هنا يقوم التناقض بين الدولة والثروة، أى بين الشمولية والليبرالية، أى بين الخضوع للوضع القائم والثورة على الوضع القائم، ورفع التناقض أمر لازم بحكم طبيعة المنهج الجدلى عند هيجل. ومع ذلك تجاهل هيجل الرفع وآثر الخضوع على الثورة حين ربط بين الخضوع و«الوعى النبيل» ، وبين الثورة و«الوعى الدنئ».

فالدولة، عند هيجل، تنطوى على ثلاثة عناصر: الأسرة أو الدولة فى شكلها المباشر، والمجتمع المدنى أو البرجوازى أو دولة الاقتصاد الحر، والدولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة من حيث أنها تمثل الوحدة العضوية للحياة السياسية[٢]. وهذا المعنى الثالث للدولة يقابل الفكرة الشاملة عند هيجل، أما المجتمع البرجوازى فهو مجرد ظاهرة، حيث أن الفكرة الشاملة فيه فى حالة وحدة لا واعية كامنة فى التفاعل بين الأفراد. ومع ذلك فهيجل مقتنع بأن الكل سابق على الأجزاء، وأن الاجزاء موجودة من أجل أن يحقق الكل وجوده الواقعى. ومعنى ذلك أن التناقض قائم بين المجتمع البرجوازى والحياة السياسية، قائم بين الفرد البرجوازى المنشغل بحياته اليومية، والمواطن المدرك لحقيقته الخالدة فى حياة المدينة، ولارادته المماثلة لارادة العامة. وهذا التناقض هو الذى يولد الوعى التعس أو الاغتراب.

وهذا الاغتراب السياسى، عند هيجل، يلازمه اغتراب دينى، لأن الفرد حين يغترب سياسياً يلجأ إلى الاحتماء فى طبيعة أبدية تجاوز ذاته. وقد حاول هيجل رفع هذا التناقض بين الفرد والدولة حين تصور امكان تحول الفرد إلى مواطن، ومملكة السماء إلى مملكة الأرض.[٣] وهى محاولة بلا سند واقعى، لأن التناقض ليس بين البرجوازية والدولة، وانما هو فى الصراع الداخلى للمجتمع البرجوازى، أى فى الصراع الطبقى. وقد اكتشف ماركس مفهوم الصراع الطبقى من تحليله لمفهوم الاغتراب. ولهذا يتجاوز مفهوم الاغتراب عند

ماركس، مفهومه عند كل من هيجل وفويرباخ.

فى المفصل المعنون «الـوعى الذاتى» من كتاب «فنومنولوجـيا الروح» يتصـور هيجل أن الحياة ظاهرة غريبـة عنا، فالوعى الذاتى هو وعى انسانى بالحياة، ولكنه يظهـر كما لو كان شخصا آخر فأرى ذاتى خارج ذاتى. وهذا التخارج للذات بالنسبة إلى ذاتها هو الذى يكوّن حركة الوعى الذاتى. واللحظة الأولى لهذا الوعى الذاتى هى الرغبة فى الحياة. ولكن الحياة ليست فـقط حيـاتى الخاصة بى كـوجود جزئى، وإنما هى أيضـا الحيـاة بوجه عام، الحـياة كجنس. والحياة، فى تطورها فى الطبيعة أولاً وفى التاريخ ثانيا، تواجه الوعى الذاتى على أنه شىء خارجى. إن الحياة هـى القوة الكلية أو الماهية الموضوعيـة. إنها صراع ضد ظاهرة الموت.

ولماركس تعليـقـان على هذه الفـقـرة، أحـدهمـا فى كـتـاباتـه المبكرة، والآخـر فى «الايديولوجيا الألمانية». يقول ماركس عن الموت إنـه يبدو انتصاراً للنوع على الفرد، ويبدو إنه يناقض وحدة النوع. بيد أن الفرد الجزئى هو مجرد موجود محدد ومتطور، ومن ثم فهو فإن». والوعى، عند الانسان، ليس إلا هذا الادراك للـنوع الذى ينطوى على موت الفردية الجزئية». وفى «الايديولوجـيا الألمانية» يبين ماركس أن شروط الحيـاة، بالمعنى البيولوجى، أصبحت غريبة عنا. إننا نعثر عليها خـارج ذواتنا مكثفة فى أشكال موضوعية صلبة. ولهذا فإن الاغـتراب الذاتى، وهو جوهر الفـرد، ليس مجرد تخـارج الذات، اذ هو يكشف عن نفسه بأسـلوب عدوانى من حيث أن الفرد الجـزئى هو الذى يعانى الموت، وهو بالرغم من أنه ليس إلا ذاتية إلا أنه يجد نفسه مسحوقاً بواقع موضوعى. وعند هيجل الأنا هو الآخر، ومن ثم فان الآخر يبدو لى كـأنه ذاتى وآخر غير ذاتى فى آن واحد. والنتيـجة الصراع ضد الموت من أجل تأكيد الذات، وعلاقة جدلية بين السيطرة والخضوع. ومعنى ذلك أن الوعى الذاتى هو وعى بالآخر، وعى بالبيئة الانسـانية، على حد قول ماركس، أى وعى بالتاريخ وليس وعياً بـالطبيعة. ومن هنا فـان الفرد يكتسب وعيـه بنفسه كانسان مـتطور من خلال وجوده فى تـاريخ المجتمع. وهكـذا يصبح التداخـل بين الأفراد، والسيـطرة على الطبيـعة وتأنيسها بفضل العمل وصراع الأفراد من أجل تأكـيد ذواتهم، مجالاً خصباً للتأمل من قبل

الوعى الذاتى. بيد أن هذا الوعى الذاتى لايقف عند حد التأمل، ذلك أن مشروعه الأساسى، بحكم طبيعته الفعالة، هو ازالة الاغتراب بتوسط موضوع مناقض لطبيعته الذاتية.

يقول ماركس: «إن الانسان من حيث هو انسان هو من انتاج المجتمع، كما أن المجتمع هو من انتاج الانسان. فالفاعلية والعقل مضمونهما اجتماعى وكذلك أصولهما. لدينا اذن فاعلية اجتماعية وانسان اجتماعى. والدلالة الانسانية للطبيعة ليس لها وجود إلا بالنسبة إلى انسان اجتماعى، لأنه، فى هذه الحالة وفيها وحدها، تكون الطبيعة على علاقة بالانسان، وتكون أساس وجود الانسان من أجل الآخرين، ووجود الآخرين من أجله، وعندئذ، وعندئذ فقط، تكون الطبيعة أساساً لخبرة الانسان الانسانية، وعنصراً حيوياً للحقيقة الانسانية، ويصبح الوجود الطبيعى للانسان، ها هنا، وجوداً انسانياً، وتصبح الطبيعة ذاتها انسانية بالنسبة إلى الانسان.. وهكذا يصبح المجتمع هو الوحدة النهائية للانسان والطبيعة، أى هو السمة الطبيعية للانسان، والسمة الانسانية للطبيعة».

هذا النص يفيد رؤية ماركس العلمانية، وهى رؤية ترمز إلى أسلوب تحرير الانسان من الاغتراب حيث ينتمى الانسان، من جهة أنه منتج لحياته، إلى طبيعته الكلية التى كانت مغتربة عنه عند نشأة المجتمع. ويلزم من هذه الرؤية العلمانية أن ثمة ا غترابا آخر بالاضافة الى الاغتراب السياسى هو الاغتراب فى الدين. وقد تفرغ فويرباخ لنقده الدين متأثرا بمقولة «الوعى التعس» عند هيجل، وهذا النوع من الاغتراب مردود إلى مقولة «المفارق» التى تعنى أن الله هو السيد والإنسان هو العبد، ومن ثم يحال الإنسان إلى عدم وجودى يتولد منه الاحساس بالضعة.

بيد أن نقد فويرباخ هو نقد نظرى لايفضى إلى ازالة الاغتراب، الأمر الذى دفع ماركس إلى البحث عن أصل الاغتراب الدينى فى الواقع المادى للانسان. يقول ماركس:

«إن أساس النقد اللادينى هو على النحو التالى: إن الإنسان هو الذى يصنع الدين، وليس العكس. فالدين، فى حقيقته، هو الوعى الذاتى للانسان طالما أنه لم يجد نفسه أو أنه فقد

نفسه. بيد أن الانسان ليس موجوداً مجرداً، جالساً على قدميه خارج العالم، بل إنه العالم الانسانى والدولة والمجتمع، وهذه الدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان الدين. والدين، عندئذ، يصبح هو وعى العالم مقلوباً، لأنهما عالم مقلوب. إن الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، إنه موسوعته الموجزة، إنه منطقه فى أسلوب شعبى، إنه شرفه الروحى، إنه حميته، وازعه الأخلاقى، أساس التعزية والتبرير، إنه التحقيق المذهل للوجود الانسانى طالما أن الوجود الانسانى يخلو من الوجود الحقيقى. ولهذا فان النضال ضد الدين هو نضال، بطريق غير مباشر، ضد هذا العالم ذى الرائحة العطرة الروحية المتمثلة فى الدين»[٤].

ومعنى هذا النص أن الاغتراب الدينى لايزول بالنقد النظرى، وانما بالنضال ضد الظروف المادية المولدة له. ثم هو لايزول بالفلسفة المثالية الهيجلية، لأن كل ما قدمته لنا هذه الفلسفة نعيم نظرى بديل عن نعيم الدين. ذلك أن خطأ هيجل يكمن فى توهمه أن الوعى الذاتى يصبح وعياً بذاته من خلال موضوعه، وفى توهمه أنه بهذا الاسلوب قد رد الموضوع الى ذاته. والأمر على الضد من ذلك، إذ يبقى الموضوع من غير مجاوزة له. والفيلسوف الهيجلى هو وحده الذى يتصور أن مجرد التفكير فى الموضوع يكفى للتحكم فيه.

والسؤال اذن :

ما هى الظروف المادية المولدة للاغتراب عند ماركس؟

هى ظروف اقتصادية واجتماعية تدور على فائض القيمة. فتحليل ماركس الاقتصادى السياسى لفائض القيمة يكشف عن التطور الجدلى والتاريخى لرأس المال.. أعظم اغتراب للانسان فى تاريخه. ونزيد الأمر ايضاحا بنص من كتاب «رأس المال» . يقول ماركس «حللنا، فى الجزء الأول، الظواهر المتعلقة بعملية الانتاج الرأسمالى كعملية انتاجية بغض النظر عن التأثيرات الثانوية الناشئة عن الظروف الخارجة عن مجال هذه العملية. بيد أن هذه العملية، فى معناها الدقيق، لا تستوعب حركة رأس المال، إذ يضاف إليها فى الواقع عملية الدوران، وهى موضوع تحليلنا فى الجزء الثانى، وبالذات فى الفصل الثالث. وقد أفضى بنا هذا التحليل الى أن العملية الرأسمالية للانتاج هى خليط من عملية الانتاج

والدوران. ولكن مفهوم هذا الخليط لايمكن أن يكون موضوع بحث فى الجزء الثالث، ذلك أن الذى يهمنا هو الصور العينية التى تنشأ عن حركة الانتاج الرأسمالى ككل». إن رؤوس الأموال تتحرك وتلقى فى صور عينية إلى الحد الذى فيه تبدو صورة رأس المال فى عملية الإنتاج وصورته فى عملية الدوران وكأنها جوانب خاصة من هذه الصور العينية».(٥)

هذا النص يكشف منهج ماركس فى التحليل، ويتلخص فى الانتقال من الماهية الى المظهر، والماهية هنا هى قيمة العمل أصل فائض القيمة، أى عملية الانتاج ذاتها. أما المظهر فهو السوق وقانون العرض والطلب. والنتيجة أن البداية والنهاية فى العملية الرأسمالية للانتاج هى النقود والسلعة تقع بينهما. ويصوغ ماركس هذه النتيجة صياغة رمزية على النحو التالى: ن ـ س ـ ن١ أى أن ن د ن ١ حيث أن ن ترمز إلى النقود، س ترمز الى السلعة. والمفارقة فى هذه الصياغة أن رأس المال هو الذى ينتج الانسان، فى حين ان الانسان، فى الأصل، هو الذى ينتج رأس المال. ومن هنا اغتراب كل من العامل والرأسمالى فى العملية الرأسمالية للانتاج، على الرغم من أن كلا منهما نقيض الآخر. ويبقى بعد ذلك تحديد مكان كل منهما فى هذا التناقض. الرأسمالى مضطر إلى المحافظة على وجوده، وبالتالى المحافظة على وجود نقيضه وهو العامل. أما العامل فهو مضطر إلى إزالة وجوده، وبالتالى إزالة وجود نقيضه وهو شرط وجوده كعامل، أى الرأسمالى. والفارق بين اغتراب كل منهما أن الرأسمالى يجد فى اغترابه الذاتى قوته وخيره، ويجد العامل فى اغترابه الذاتى أنه لا حول له ولا قوة، وأن وجوده لا انسانى، ومن ثم يحافظ الرأسمالى على هذا التناقض فى حين يرغب العامل فى تدميره.

نخلص من ذلك الى أن العامل هو الشخص الأولى والأساسى لظاهرة الاغتراب، أما الرأسمالى فهو الشخص الثانوى. ومعنى ذلك أنه اذا كان ناتج العمل لاينتمى إلى العامل، وإذا كان العامل يواجه ناتجه كقوة غريبة فهذا ليس ممكناً إلا لأن ناتج العمل ينتمى إلى انسان آخر غير العامل. وهكذا ينتج العامل ـ خلال العمل المغترب ـ إنساناً غريباً عن العمل، ويقف خارجه بهذا العمل، أى أن علاقة العامل بالعمل تولد علاقته بالرأسمالى. ومن هنا يقول ماركس «إن رأس المال يصبح قوة اجتماعية مستقلة ومغتربة»(٦)، «وهذه هى عملية اغتراب عمل العامل ذاته»(٧).

ومن هنا تنشأ مفارقة أخرى تدور على أن فعالية كل من العامل والرأسمالى فعالية مغتربة.

والسؤال اذن :

كيف تكون الفعالية مغتربة؟

إن الفعالية تعنى التخارج، فهل التخارج يحمل فى طياته الاغتراب؟

جواب ماركس بالسلب، وهو جواب مستفاد من نقده لمفهوم التخارج عند هيجل حين يحلل ماركس الاغتراب الناشئ عن العمل على النحو الآتى:

«إن ناتج العمل هو عمل تجمد فى موضوع، اصبح ماديا، كأنه تموضع العمل، فتحقق العمل هو تموضعه. وفى مجال الاقتصاد السياسى فان هذا التحقق للعمل يبدو فقداناً للتحقق بالنسبة إلى العمال، ويبدو التموضع فقداناً للموضوع وعبودية له، ويبدو التملك اغتراباً، أو تخارجاً . . وكل هذه النتائج لازمة عن الحقيقة القائلة: إن العامل يرتبط بناتج عمله على أنه موضوع غريب»(٨).

وثمة ملحوظتان على هذا النص. الملحوظة الأولى ان اسم هيجل لم يذكر صراحة والملحوظة الثانية أنه ليس ثمة استدلال فلسفى من هذا التحليل الاقتصادى. ومع ذلك فنظرة سريعة تكشف عن نقد عميق لفلسفة هيجل، ذلك أن الاغتراب متميز من الواقع الموضوعى، ومن التموضع فى العمل. التموضع خاصية العمل على الاطلاق، وخاصية العلاقة بين الممارسة الانسانية وموضوعات العالم الخارجي. أما الاغتراب فهو لازم من التقسيم الاجتماعى للعمل فى المجتمع الرأسمالي، ومن بزوغ العامل الحر المزعوم الذى يعمل بوسائل انتاج تنتمى إلى انسان آخر، ومن ثم تبدو هذه الوسائل وناتج عمله كما لو كانت قوة مستقلة وغريبة.

خطأ هيجل اذن يقوم فى الربط العضوى بين التخارج أو التموضع والاغتراب. وتصحيح هذا الخطأ، فى رأى ماركس، هو فى التمييز بين التموضع فى العمل على

الاطلاق واغـتراب الذات والموضـوع فى الشكل الرأسـمالى للـعمل. يقـول: «إن ماهيـة الاغتراب لاتكمن فى كون الانسان يموضع ذاته بصـورة غير انسانية وفى تعارض مع ذاته، ولكن تكمن فى كونه يموضع ذاته فى تمايز عن الفكر المجرد وفى تعارض معه».(٩)

ويترتب على الربط بين التموضع والاغتـراب أن ازالة الاغتراب تستلزم ازالة التموضع. وهذا وهم. «المهمة اذن هى فى مجاوزة موضـوع الوعى. والموضوعية من حيث هى كذلك تعتبر علاقـة انسانية مغتربة لاتتفق مع مـاهية الانسان، ولا مع الوعى الذاتى. واعادة تملك الماهية الموضوعية للانسان المولودة فى شكل اغتراب كشئ غريب لاتعنى اذن ازالة الاغتراب فحسب، بل ازالة الموضوعية كذلك. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الانسان يعتبر موجوداً روحيا غير موضوعى».(١٠)

وبعد أن يكشف ماركس عن هذا الانسان الوهمى الناشىء من مفهوم هيجل الزائف عن الموضوعـية يطرح مفـهومه على النحـو التالى: «حيث يوجـد الانسان الواقعى الجـسدى، الانسان الذى يضع قـدميه ثابتة على أرض صلـبة، الانسان الذى يستنشق ويزفـر كل قوى الطبـيعة، وحـيث يتصـور هذا الانســان قواه الواقعـية والموضـوعيـة والجوهرية على أنـها موضوعات غـريبة عن طريق تخارجها فليس فعل الوضع هو الذات فى هـذه العملية، انها ذاتية القـوى الجوهرية الموضـوعية التى لابد، مـن ثم، أن يكون فعلها شـيئـاً موضوعـياً. فالموجود الموضوعى يسلك بطريقه موضوعية. وما كان ليسلك بطريقه موضوعية لو لم تكن الموضـوعيـة فى صـميم وجـوده، لأنه لا يخلق إلا مـوضـوعات لأنه إنما يـتأسس بهـذه الموضوعات إذ هو فى قـرارة ذاته طبيعة. ومن أجل ذلك فـان هذا الموجود الموضوعى، فى فعل الخلق، لاينتقل من حالة النشاط الخـالص إلى حالة خلق الموضوع، بل على الضد من ذلك، فانتاجه الموضوعى لايؤكد سوى نشـاطه الموضوعى، فيؤسس نشاطه على أنه موجود طبيعى وموضوعى.. فان تكون موضوعياً وطبيعياً وحسياً، وأن يكون لك موضوع وطبيعة وحس خارج ذاتك، فى آن واحد، أو أن تكون أنت ذاتك موضوعـاً وطبيعة وحساً لطرف ثالث. فالمعنى واحد.. أن موجوداً غير موضوعى هو عدم، لا ـ موجود».(١١)

إذن ماذا يعنى التموضع عند ماركس؟

للجواب عن هذا السؤال يميز ماركس فى «رأس المال» بين التموضع والتشيؤ. التموضع ليس إلا تأكيد الانسان لذاته فى موضوع، ليس إلا تجسيد الانسان للأنا. أما التشيؤ فهو انفصال الذات المتموضعة عن ذاتها، ولهذا فان التشيؤ سلب للإنسان، وسلب لشخصيته، وعزله عن اخوانه من بنى البشر، فيفقد الموضوع طابعه الانسانى، ويقف معارضاً للإنسان بل بديلاً عنه(١٢). ومن هنا يمكن القول بأن التموضع لاينتهى إلى التشيؤ بالضرورة، ولكن التشيؤ يستلزم التموضع بالضرورة. ذلك ان التشيؤ يحيل الموضوع من موضوع انسانى منتمى إلى الإنسان إلى موضوع لا إنسانى ومعارض للإنسان.

ويكشف التشيؤ طبيعة الانتاج الرأسمالى، طبيعته المجنونة. إن عالم التشيؤ عبارة عن عالم علاقات اجتماعية بين أشياء تتسم بخصائص البشر، ومن ثم يصبح البشر فى حوزة الأشياء، وتنشأ علاقات اجتماعية بين الأشياء، وعلاقات مادية بين الأفراد، الأمر الذى يؤدى إلى أن يمنح البشر ثقتهم للأشياء وليس لبعضهم البعض، وإلى أن تصبح الثقة ذاتها ـ وهى من خصائص الذات الانسانية ـ خاصية للأشياء الطبيعية من حيث هى مستقلة عن الإنسان.

ويلزم من ذلك أن التشيؤ ينطٌوى على طابع طبقى. فتسلط الرأسمالى على العامل ليس إلا تسلط شروط العمل على العامل ذاته. واستقلال شروط العمل، بفضل العامل وعلى الرغم منه، لا يعنى إلا تسلط الشئ على الانسان، وتسلط العمل الميت على العمل الحى، وتسلط الانتاج على المنتج(١٣). والتسلط، فى نهاية الأمر، ينطوى على تناقضات كل منها فى حال اغتراب.

إذن الطابع الطبقى للتشيؤ ينزع الطابع الطبقى للاغتراب. فالتشيؤ يكشف عن عدم التكافؤ بين مَنْ يخلق الحضارة (العامل) ومن يستثمرها (الرأسمالى)، وكل منهما يمثل أشياء متشخصة، فيغترب الانسان. ومعنى ذلك أن العامل فى الوقت الذى فيه ينتج الحضارة فإنه ينتجها فى شكلها المغترب، ويلزم من ذلك أن الحضارة فى تناقض مع

الانسان. وهذه النتيجة التى انتهى اليها ماركس استناداً إلى التحليل الاقتصادى والفلسفى انتهى اليها فرويد استناداً إلى التحليل النفسى.

والسؤال عندئذ:

- ما العلاقة بين الاغتراب والحضارة عند فرويد؟

جواب فرويد يدور على فكرة محورية أن الحضارة تأسست بفضل الانسان وعلى الرغم منه. أسسها الانسان دفاعاً عن ذاته ازاء عدوان الطبيعة، ولكنها جاءت على نحو يتعارض وتحقيق أهوائه. ومن هنا يقول فرويد إن كل فرد، فى الواقع، هو عدو الحضارة. فالحضارة تقوم على كبت الغرائز، ولهذا فهى عصابية الطابع، ويستعين فرويد للتدليل على هذه النظرية بشواهد من الماضى السحيق منقولة عن كتاب «الغصن الذهبى» لفريزر، وعن نظرية التطور لدارون.

فالمجتمع البدائى هو مجتمع القطيع محكوم بحاكم قوى الشكيمة ومطلق، وهو فى الوقت نفسه، فى مقام الأب. جميع الذكور تحت إمرته وجميع النساء فى حوزته، الأمر الذى أثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله وأكله، وكان لهم ما اتفقوا عليه، ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة. ففى باطن كراهتهم للأب تكمن عاطفة حب تجاهه، الأمر الذى يؤدى بهم إلى الاحساس بالذنب. وفرويد يرد هذا الاحساس بالذنب إلى ما يسميه بعقدة اوديب. وتولد عن هذا الاحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد«بالأنا الأعلى» وهو جملة الأوامر الأخلاقية التى تهدف إلى منع تكرار فعل القتل. الأنا الأعلى هو نواة تأسيس الدين، وذلك باحالة قوى الطبيعة الى آلهة، ومنحها خصائص الأب المتمثلة فى القسوة والحنان. وبفضل هذا الأنا الأعلى أصبح الانسان كائناً أخلاقياً واجتماعياً، ومع ذلك فهذه الكينونة ذاتها هى ضد الإنسان. وهذه الضدية تولد الإحساس بعدم الرضا. بيد أن الدين يحاول أن يقدم له التعزية ولكن بلا جدوى. ويخلص فرويدمن ذلك الى أن الدين وهم.

ولكن ما الوهم؟

إن الوهم ليس بالضرورة خطأ، بمعنى عدم تحققه أو تناقضه مع الواقع. مثال ذلك: فتاة

فقيرة لديها الوهم أن أميراً سيأتـى ويتزوجها. هذا ممكـن الحدوث. ومع ذلك فليس من السهل العثور على أوهام قد تحققت. ومن ثم يطلق فرويد على أى اعتقاد أنه وهم حين تكون رغبة التحقيق هى الدافع الأساسى إلى تجاهل علاقتها مع الواقع. ومن هذه الزاوية يقال على النظريات الدينية إنها أوهام، إذ هى لاتخضع لأى برهان، كما أنه ليس فى الامكان اجبار أى انسان على اعتبارها صادقة أو على الايمان بها، وبنفس القدر لا يمكن رفضها. إن ألغاز الكون يمكن أن تتكشف لنا تدريجيا بالبحث. وثمة اسئلة عديدة لم نجد لها جواباً فى العلم، ومع ذلك فالبحث العلمى هو الوسيلة الوحيدة إلى معرفة العالم الخارجى، وسيطرة العقل كفيلة بازالة الأوهام. ومن غير ذلك فان البشرية ستظل قابعة فى مرحلة الطفولة حيث السيطرة للاوعى دون الوعى.

ولكن ماذا يحدث عند سيطرة اللاوعى؟

منطق النسق الفرويدى يلزمنا بجواب ينطوى على مفارقة: تدمير الحضارة، بحكم أنها لاتقوم إلا على أساس من الضغط والردع وحرمان الغرائز مما قد يرضيها. ومعنى ذلك ان اغتراب الانسان عن ذاته، بحكم سيطرة اللا وعى على الوعى، ظاهرة حضارية.

هذه هى النتيجة الحتمية للعلم الذى أسسه فرويد باسم «التحليل النفسى» أو ما يمكن أن يقال عنه إنه «علم اللاوعى».

وثمة سؤال ها هنا لابد ان يثار:

هل فى الامكان تأسيس «علم الوعى»؟

بداية الحضارة دليلنا فى الجواب عن هذا السؤال. وبدايتها مردودة الى عصر التكتيك الزراعى وليس إلى عصر القنص، ذلك أن القنص لم يستلزم احداث أى تغيير فى البيئة الطبيعية، وإنما ابتداع التكنيك الزراعى هو الذى استلزم إحداث تغيير فى البيئة الطبيعية مثل الحرث وحفر الترع واقامة السدود. واذا كانت الحضارة، فى أساسها، تغييراً فى البيئة الطبيعية فالزراعة، عندئذ، هى بداية الحضارة.

وتأسيساً على ذلك فان الحضارات الأولى كانت محدودة فى وادى النيل، ووادى دجلة

والفرات، والهند، والصين. ففى هذه المناطق حدثت ثورة فى انـتاج الطعام كان من شأنها أن غيـرت الأسلوب المادى والاجتماعى للوجـود الانسانى. وسبب هذه الثـورة مردود إلى أزمة الطعـام فى عصر الـقنص، وأدى به البحث إلى إبداع تكنيك الزراعـة. وأدت الزراعة إلى نشأة عـلاقة جديدة بـين الانسان والطبيـعة، فلم يعـد الانسان فى وحدة لا واعـية مع الطبيعة، بل منفصلاً عنها..

وبفـضل تكنيك الزراعـة نشأ العلم. فـعن الأشكال المنتـجة فى عـمليـة الغزل نشـأت الهندسة، وعن عدد الخيوط التى تنطوى عليها هذه العملية نشأ علم الحساب، وعن الحركة الدائرية التى تـنطوى عليـهـا عـمليـة النسج تأسس علم المـيكانيكا، واخـتـرعت وسـائل المواصلات.

بيـد أنه على الرغم من ذلك الأثر الإيجـابى فـقـد بزغت الطقوس والأسـاطيـر لأجل تخصيب التـربة واسقاط الأمطار وازدياد المحصول. وتجسـدت هذه القطوس والأساطير فى حكومـة ودين. ولهذا كان الكـهان يتمـتعـون بصفـة دينية ومـدنية، يقضـون بين الناس، ويفسرون الأحلام، ويعالجون المرضى بالشعوذة، وتلجأ إليهم العامة لاستشارتهم فى جميع الأمور. وكان الكهان هم الملوك وهم الفـلاسفة، وهم العلماء، كلمتهم مسـموعة وأمرهم مطاع، وحكمهم قانون.

وكانت القرية هى الوحدة الأساسية. ولكن مع ازدياد السكان، وتعقد الحياة الاجتماعية ووفرة الطعام المنتج نشأت المدينة حيث يقيم فـيها من لا يشتغل بانتاج الطعام، وهم الصناع والتجار، الأمر الذى استلزم تنظيماً مركزياً ادارياً.

ولم يتحقق التمايز بين القرية والمديـنة دفعة واحدة. ذلك أن سكان المدن كانوا يمتلكون أراض زراعية، ويقيمون فى أكواخ. ولكن مـع التطور بدأت المدينة فى التمايز فانشئ المعبد وسط المدينة وكانت تقيم فيه الآلهـة. ومن هنا ارتبطت الآلهة بحياة المدينة. ومن هنا أيضاً كان الكهان يقيمون فى المدينة لادارتها، ويتحكمـون فى الأرض الزراعية، فيقومون بتوزيع الحبوب والمياه، وتحـديد أوقات البذر، وجنى المحصول، وخزن الغـلال. أما الأعمال التى

تتطلب جهداً جسمانياً مثل البناء والنجارة والنسج فلم تكن من مهام الكهان. ومن ثم نشأ المجتمع الطبقى، ومثاله المدينة اليونانية حيث انقسم البشر إلى سادة وعبيدة.

نخلص من مفهوم بداية الحضارة الى الحقائق التالية.

- اللاوعى باللا اغتراب يكمن فى وحدة الانسان مع الطبيعة قبل أزمة الطعام.

- الوعى بالاغتراب يكمن فى انفصال الانسان عن الطبيعة.

- الابداع يعنى أن العلاقة بين الانسان والطبيعة هى علاقة رأسية وليست علاقة أفقية وهذه العلاقة الرأسية تعنى مجاوزة الانسان للطبيعة، وهذه المجاوزة تعنى قدرة الانسان على تغيير الطبيعة، وتغيير الطبيعة يعنى تأنيسها. وتأنيسها يعنى الوعى بوحدة الانسان مع الطبيعة. بيد أن هذا التأنيس ليس تاماً، وبالتالى فالوعى ليس تاماً، وتمام الوعى بتمام وحدة الانسان مع الطبيعة، وتمام هذه الوحدة يعنى ازالة الاغتراب.

السؤال إذن:

ما الذى يعوق تمام الوعى؟

سلطة الأسطورة، وسلطة الطبقة.

وكيف نزيل السلطتين؟

زوال سلطة الأسطورة بالثورة العلمية.

وزوال سلطة الطبقة بالثورة الاجتماعية.

الثورة الأولى من شأنها ازالة اغتراب الإنسان عن الطبيعة

والثورة الثانية من شأنها ازالة اغتراب الإنسان عن الإنسان.

والوعى الناشئ عن هاتين الثورتين لن يكون إلا وعياً كونياً.

بيد أن الوعى الكونى لن يكون ممكنا إلا ببزوغ انسان كونى.

فهل هذا فى الامكان؟

ممكن استناداً إلى قانونين:

قانون النشوء والارتقـاء، وقانون الانتقال من الكم الى الكيف. ولكـن القانون لايعمل فى فـراغ، وإنما يعمل فـى واقع مادى. والواقع المادى الراهـن يتمـثل فى الثـورة العلميـة والتكنولوجية وهى تدور على محاور ثلاثة:

- الفزياء النووية.

- الحاسبات الالكترونية.

- غزو الفضاء.

تفصيل ذلك:

الفزياء النوويـة هى علم الكون حديثاً، وهى الـفلسفة الطبـيعيـة قديمـاً. والفارق بين الحـديث والقديم هو فـارق كيـفى. فالفـزياء النووية الحـديثة هى بداية تحكم الإنسـان فى الكون، وهذا التـحكم لم يكن وارداً فى الفزياء النوويـة القديمة، إذ اكـتفت بالبـحث عن أصل الأشياء فى مـبدأ واحد. ومع ذلك فقد كان لهـا الفضل فى الكشف عن ثلاثة أفكار أساسية على حد قول نيتشه:

- أن يكون للأشياء أصل

- وأن يكون هذا الأصل معقولاً.

- وأن يكون الوسيلة إلى فهم الكون..

هكذا كان الحال عند الـطبيعيين الأوائل. قـال طاليس إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذى تتكون منه الأشياء. ودعم هذا الرأى بالدليل فقال: إن النبات والحيوان يغتذى بالرطوبة، ومبـدأ الرطوبة الماء. فما منه يغـتذى الشئ يتكون منه بالضـرورة، ثم إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة. فـان الجراثيم الحية رطبة وما مـنه يولد الشى فهو مكون منه، بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئا فشيئا كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الـطمى عاماً بعد عام. وما يشاهد فى هذه الأحـوال الجزئية ينطبق على الأرض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارت قرصاً كـافياً على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم، وهى تستمد من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغازية التى تفتقر إليها.

وعندما اعترض انكسمندريس (تلميذ طاليس) على آراء أستاذه دعم اعتراضه بالدليل فقال إن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً، وإلا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه. فدعا المادة الأولى باللامتناهى، وهى مزيج من الأضداد. وأدت هذه الدعوة فيما بعد الى رد الأشياء إلى أكثر من عنصر واحد، فقال أبنادوقليدس بالعناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب. ومن بعده ارتأى ديموقرطيس أن الأشياء مكونة من ذرات غير منقسمة. وهذا هو أصل الفزياء النووية الحديثة، ولكنها تجاوزته كيفياً. فالطاقة أصل الأشياء تظهر على هيئة دقائق أولية وتصاغ خصائصها رياضياً الأمر الذى يسمح بالقدرة على التنبؤ وبالتالى التحكم. ولكن ثمة أمر آخر لايقل أهمية، وهو أنه اذا كان بنيان الكون رياضياً فلغة المستقبل لابد وأن تكون رمزية وليست لفظية، وهذا أمر جوهرى لبزوغ الانسان الكونى.

والحاسبات الالكترونية تؤيد ما نذهب اليه، فتشغيلها يستلزم تحويل اللغة اللفظية إلى لغة رمزية الأمر الذى أدى إلى أن تكون مساعدة للعقل كما كانت الآلات التقليدية مساعدة للعضلات، إذ هى تساعده فى حل المشاكل العلمية، وفى تذكر المعلومات، وفى تشخيص الأمراض، وفى تصميم مختلف الأنواع من آلات، وفى الادارة الآلية للمصانع والشركات.

والسؤال الآن:

- ما هو مستقبل العقل الانسانى بعد الحسابات الالكترونية؟

إن ثقافة العقل على ضربين: ثقافة الذاكرة وثقافة الابداع والفارق بينهما فارق كيفى، فثقافة الذاكرة تثبيت لما حدث، أما ثقافة الابداع فتجاوز لما حدث. والتربية البشرية تركز، حتى الآن، على ثقافة الذاكرة دون ثقافة الابداع. ومن أجل تبرير هذه القسمة الثنائية ظهر فى قاموس البشرية لفظ العبقرية، وهو يعنى التميز بقوى عقلية خارقة، أى نادرة. ولهذا لم يكن من غير المألوف الترويج للنظرية القائلة بأن العبقرية ضرب من الجنون، فلم يميز القدماء بين الهام الحكماء وهذيان المجانين. فلفظ مانيا فى اللغة اليونانية القديمة يشير الى حماس المبدع وإلى الهياج الذى يعترى المجنون. ويذهب المحدثون، وفى مقدمتهم لمبروزو، إلى الربط بين العبقرية والصرع.

والأمر على الضد من ذلك، فالانسان من حيث أنه فى عـلاقة رأسية مع الطبيعة، ومن حيث أنه حاصل على قدرة التجريد، فـهو ليس قادراً فحسب على تأويل الواقع وإنما أيضاً على تغييره وذلك بالكشف عن علاقات جديدة. اذن الجدة هى فى صميم العقل الانسانى، والجدة تنطوى على الابداع. اذن فـالعقل مبدع بالطبـيعة، ومن ثم مغتـرب حين يكف عن الابداع. ومن هنا ينبغى أن تكون الـثقافة السـائدة هى ثقافة الابداع وليس ثقافـة الذاكرة. وتتكفل الحاسبات الالكتـرونية بثقافة الذاكرة. الأمر الذى يستلزم احـداث تغيير جذرى فى نظم التعليم بما يتفق وثقافة الابداع.

وهذا التغيير الجذرى لازم كتمهيد لبزوغ الانسان الكونى الذى سيواكب غزو الفضاء.

والسؤال اذن :

ماذا يعنى غزو الفضاء؟

نجيب بسؤال:

ما الفضاء؟

هو المنطقة الواقعة خارج جو الأرض، أو هو كل الكون وراء المجموعة الشمسية، أو هو الفضـاء الكونى، والفضـاء الكونى أشمل من أى فـضاء آخـر. غزو الفضـاء اذن يتم على مراحل، بدايتها غـزو الفضاء خارج جو الأرض، وهذا ما تقوم به التكنولوجـيا المعاصرة، وما يستلزمه من بقاء الانسان فى الفضاء عدة أسابيع أو عدة أشهر. أما غزو الفضاء الكونى فيستلزم تعـود الانسان على الحياة فى الفضاء. وهذا من شأنه أن يحدث تغـييراً جذرياً فى الإنسـان ينبئ بظهـور نوع جـديد يكون فى مـقـدوره تمثل الكون ذى الأبعـاد الأربعـة أى «الزمكانى» الذى تنبأ به أنشـتين. ومن شأن هذا التمثل أن يسمـح للانسان برؤية الأحداث قبل أن تقع، فتزول غربة الإنسان عن الكون.

هوامش كسمولوجيا

• الفلسفة كسمولوجيا

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الفلسفى الدولى الأول بجامعة حلوان تحت عنوان «الفلسفة وتحديات القرن الحادى والعشرين»، يناير ١٩٩٧ .

• الاغتراب والوعى الكونى

(*) مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول.

(1) Rousseau, Contrat Social, 1931, p.239.

(2) Hegel, Principes de la Philosophie du Droit, Gallimard, 1940, troisième partie.

(3) The Phenomenology of Mind, p. 60, translated by J.B.Bailli.

(4) Ibid., p. 43.

(5) K.Marx, Capital, translated by Samuel Moore and Edward Aveling, vol. III (Chicago: Charles H.Kerr and Co., 1932) pp. 34 - 38. (Trans).

(6) Marx, Capital, vol. i, p. 608; vol III, p. 264.

(7) Ibid.

(8) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, 1967, p. 66.

(9) Ibid., p. 138.

(10) Ibid., p. 141.

(11) Ibid., pp. 144 - 145.

(12) Capital, vol. I, p. 101; vol, III, 574.

(13) Marx Engels, Archives, vol, III, p. 58.

سلام العالم

الأصولية وسلام العالم(*)

ما دور الدين فى عالم اليوم؟

أو بالأدق:

ما دور الأديان الاحدى عشر[1] فى عالم اليوم؟

والجواب عن هذا السؤال يستلزم، فى البداية، تحديد ملامح عالم اليوم.

فما هى هذه الملامح؟

إن عالم اليوم محكوم فى، مساره، بعالم الغد، لأن الغد أو المستقبل هو نقطة البداية وذلك لأن التاريخ يتحرك من المستقبل وليس من الماضى.

فما هو هذا المستقبل؟

ثمة مصطلحات بدأت تشيع الآن من شأنها تحديد ملامح الرؤية المستقبلية وهى: الكونية universalism والكوكبية globalism والاعتماد المتبادل interdependence.

الكونية أسلوب فى التفكير يحاول فهم الكون أو بالأدق فهم الواقع فى كليته، ورد الجزئيات إلى هذه الكلية فتتأسس رؤية كونية لا تقبل الغلق، وإنما مفتوحة وناقدة لذاتها وغايتها تأسيس وعى كونى يزيل اغتراب الإنسان فى هذا الكون. وقد قدمت الأديان، على تنوعاتها، رؤى كونية. والآن بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية تم غزو الفضاء وأصبح فى إمكان العلم تقديم رؤية كونية علمية. أما الكوكبية فناشئة عن الكونية، وهى تعنى النظر إلى

الكوكب الأرضى كوحدة، وليس كمركب من أجزاء مستقلة. ولهذا فالاعتماد المتبادل لازم من الكوكبية، وهو يعنى نفى التبعية، ونفى المفهوم التقليدى للاستقلال، أى نفى السلطان المطلق للدولة، وبالتالى لمْ يعد فى الإمكان حل المشكلات الإقليمية، مثل الانفجار السكانى، وتلوث البيئة، وأزمة الموارد الطبيعية، إلا فى إطار الكوكبية. بيد أن الاعتماد المتبادل لم يعد مقصوراً على المشكلات الإقليمية بل امتد إلى المشكلات العلمية، إذ لم يعد فى مقدور علم أن يعمل بمعزل عن العلوم الأخرى فنشأت «العلوم البينية» التى تشكل جسراً بين علم وآخر بحيث يمكن، فى النهاية، تحقيق وحدة المعرفة فى إطار وحدة الكون.

وتحقيق هذه الوحدة يثير تساؤلاً عن مصير هذه الكثرة من الأديان، أو بالأدق يثير تساؤلاً عن العلاقة بين الوحدة والكثرة. وقد واجهت الفلسفات الدينية هذا التساؤل ولكن فى إطار العلاقة بين الله والعالم، وكان السؤال: كيف يصدر الكثير عن الواحد؟ ومع تعدد الأجوبة إلا أنه يمكن حصرها فى جوابين: أحدهما يأخذ بوحدة الوجود فلا يميز بين الواحد والكثير. ولعل الهنود أول شعب ظهر عنده هذا المذهب حيث تنبثق الموجودات عن براهما كينبوع عام. والارادة فى براهما عبارة عن شهوة التكثر والتفرد. أما الفلاسفة الطبيعيون، فى اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد، فقد ردوا الموجودات برمتها إلى مادة واحدة تباينت بتباين آراء الفلاسفة فآثر طاليس الماء، وانكسيمانس الهواء، وهرقليطس النار.

أما الجواب الآخر فهو الفيض، وقد أخذ بهذه النظرية أفلوطين، وهى تدور على أن الواحد بسيط إلى الحد الذى ينتفى عنه التعقل والفهم. فإذا جاء شىء بعده فإنما يجىء بتوجه الواحد إلى ذاته، وباتجاهه إلى ذاته يرى، وهذه الرؤية هى التعقل الكلى الذى هو كلمته. ويتأمل هذا العقل الأشياء التى فى مقدور الواحد فيلد النفس الكلية، ومن هذه الكثرة يولد العدد والكم والكيف. وقد تأثر كل من ابن سينا والفارابى بنظرية الفيض فأبدعا العقول العشرة.

كان ذلك فى سالف الزمان، أما الآن فمسألة العلاقة بين الواحد والكثير ليست مطروحة فى إطار مسألة الخلق، وإنما فى إطار مسألة سلام العالم.

والسؤال إذن:

ما العلاقة بين سلام العالم وهذه الكثرة من الأديان؟

للجواب عن هذا السؤال ينبغى البحث عن رؤية كل دين للأديان الأخرى فى العصر الحديث. ففى عام ١٨٦٠ انعقد أول مؤتمر للارساليات فى ليفربول خلت أبحاثه من الاهتمام بالأديان غير المسيحية بسبب هيمنة الثقافة المسيحية سياسياً. والجدير بالتنويه أنه قبل انعقاد هذا المؤتمر بثلاثة أيام قُتل عدد من المبشرين بسبب عنف الانتفاضة الهندية. وبعد المؤتمر بعشر سنوات قُتل الأسقف جون كوليردج فى ماليزيا، وقتل مائة مبشر فى الصين. وفى نهاية القرن التاسع عشر عاش المبشرون فى عزلة. وفى عام ١٨٧١ نشر ادوارد بارنت تيلر كتابه «أصول الثقافة» فى جزءين. وفى الصفحة الأولى من الجزء الأول المعنون «الثقافة البدائية» يقول: «إن مكانة الثقافة بين المجتمعات الإنسانية المتنوعة موضوع صالح لدراسة قوانين الفكر الإنسانى، وقوانين الممارسات الإنسانية. فالاتساق الذى يسود الحضارة، إلى حد بعيد، يتسم بأفعال متسقة لها أسباب متسقة فى حين أن المستويات المتنوعة يمكن النظر إليها على أنها مراحل فى مسار التطور كل مرحلة فيها هى افراز لتاريخ سابق، ولها دور خاص فى تشكيل المستقبل»[٢]. ومن ثم كشف تيلر النقاب عن وجود أفكار دينية غير مسيحية لأقوام كان ينظر إليهم على أنهم برابرة. وفى عام ١٨٧٥ أصدر ماكس موللر أول كتابه فى سلسلة «الكتب المقدسة فى الشرق» استعرض فيه أديان آسيا. وفى عام ١٨٩٠ نشر فريزر كتابه «الغصن الذهبى» فووجه بدهشة وتقدير. وسبب ذلك تدليله على أن المسيحية ليست هى الديانة الوحيدة. وفى عام ١٩٦٥ دعا البابا يوحنا الثالث والعشرون إلى عقدالمؤتمر الثانى للفاتيكان انتهى منه إلى توصيات من بينها تأسيس «لجنة الحوار مع الأديان غير المسيحية» استناداً إلى أن الله قد كشف النقاب عن ذاته فى أشكال جديدة من الإيمان. وفى عام ١٩٦٨ انعقد مؤتمر «القمة الروحى الأول لمعبد التفاهم» فى كلكتا بالهند، وكان يضم ممثلين عن الأديان الاحدى عشر، وكان موضوع المؤتمر «مغزى الدين فى العالم الحديث». دارت أبحاثه كلها على أن أى دين لا يملك الحقيقة المطلقة، وإنما يملك شكلاً من أشكالها. ولهذا ليس من مبرر لتعالى دين على آخر. ونفى هذا المبرر ينطوى على

اثبات مبرر آخر هو ضـرورة تلاقى الأشكال المتباينة باعتبارها وجهات نظر لحـقيقة مطلقة، وبالتالى فليس من حق أى دين تحديد هذه الحقيقة المطلقـة، لأن تحديد دين ما لهذه الحقيقة ينطوى على حـذف الأديان الأخرى. فإذا قـال دين ما إن الدين هو الإيمـان بالله والخلود فهذا القـول يعنى حذف الكنفوشيـة لأنها خالية من هذا الإيمـان. وإذا تحدد الدين بالوحى فثمة أديان خالية من الوحى.

ومفهوم الحقيقة المطلقة من شـأنه أن يثير تساؤلاً عن العلاقة بين الدين والدوجما. فهل ثمة علاقة بينهما؟ الجواب عن هذا التسـاؤل يستلزم تحديد معنى الدوجما. والدوجما، فى أصلها اليـونانى، تعنى القاعدة أو المبـدأ،ولا تعنى الحقيقـة، ولكنها استخـدمت بعد ذلك للتعبير عن قرارات المجامع المسيحية المعبرة عن الحقيقة المطلقة والتى يلزم منها أن مَنْ ينكرها يُتهم بالكفر والهرطقة. وهكذا كان الحـال فى الإسلام فنشأ علم الكلام. فإذا قيل عن علم الكلام إنه علم التـوحيد فذلـك لأنه يقف ضد علم اللاهوت الذى هو علم التـثليث. وقد ذهب المتكلمون من أجل تأكيد التوحـيد إلى «إبطال القوى الطبيعية وقوانين السبـبية باعتبار أن الله هو الفاعل الوحيد. ومن هذه الزاوية كَفّر المعتزلة الفلاسفة»[٣]. ومفارقـة التكفير، هنا، أن المعـتزلة قـدكـفر بعـضهم بعـضـاً. ومن ثم يكن القـول بأن علم الكلام هو علم الدوجما أى علم الحقيقة المطلقة، ومن شأن علم الدوجـما أن تلازمه محرمات ثقافية يمتنع البحث فيها، ومن ثم تتحجر المعرفة الانسانية وتتوقف عن التطور.

ولا أدل على ذلك من المنعطفات التاريخية التى تميزت بإبداعات قـاومتها الدوجماطيقية. ففى المنعطف الفلسـفى، فى العصر اليونانى القـديم، أعدم سقراط بدعـوى انكاره للآلهة. وفى المنعطف العلمى، فى العـصر الوسيط، حوكم جـليليو بدعوى نقضـه للمعتـقد الدينى عندمـا انحاز إلى نظرية كـوبرينكس. ومع تعدد الحـقائق المطلقـة فى علوم العقـائد للأديان الأخرى دخلت الأديان فى صراع مع بعضـها البعض، فجاء عصر التنوير كـاشفاً عن وقوع الإنسان فى وهم الاعتقاد بأنه مالك للحقيقة المطلقة. ومن هنا يمكن القول بأن التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. وقد جاءت الثـورة الفرنسية معبرة عن روح التنوير. وكانت مقاومـة الثورة أمراً لازماً من قبل الدوجمـاطيقيين وفى مقدمتـهم إدموند بيرك الذى

نشر كتابه الشهير «تأملات فى الثـورة فى فرنسا» بعد الثورة بعام أى فى عام ١٧٩٠ يعارض فيه عـقلانية عصـر التنوير، ذلك أن الدولة والكنيسة، فى رأيه، كيـان واحد لأن الدين هو مصدر التشريع. والعدالة أيضاً مصدرها النظام الإلهى عبر الحكمة الجماعية والتقاليد. ولهذا فإن العقدالاجتماعى، فى رأيه، ليس على نحو مـا تصوره فلاسفة القرن السابع عشر، وإنما هو عقد أبدى وينطوى على قوة أخـلاقية دائمة. والبشر فيـه ملتزمون أمام الدولة والله لأن الدولة ذات طبيعة إلهية أخلاقية، وأنها وحدة روحية تضم الموتى والأحياء حاضراً ومستقبلاً. ومعنى ذلك أن الغاية من السـياسة، عند بيرك، هى المحافظـة على المجتمع، والذى يحكم هذا المجتمع «الارستقـراطية الطبيعية» التى تتمـيز بامتلاكها الاقطاعيات الكبـيرة، وافتخارها بالتقاليد. وبذلك يهز بيرك مفاهيم عصر التنوير أو «عصر الجهل» كما كان يسميه.

وفى عام ١٩٥٣ أصدر رسل كـيرك كتابه «العـقلية المحافظة من بيرك إلى اليـوت» وفيه يعلن تأثره بمدرسـة بيرك باعـتبـارها المدرسة الحـقة للفكر المحـافظ، إذ قد أوضـحت هذه المدرسة، لأول مـرة، الفارق بين المحافظة والإبداع، وانحـازت إلى المحافظة دون الابداع. والمحـافظة تدور على القول بأن الـقصـد الإلهى يحكم المجتـمع والضـمـير وأن القضـايا السيـاسية، فى أساسـها، قضايـا دينية وأخلاقيـة، وأن العقلانيـة لا تستجيب للحـاجات الإنسانيـة، لأن الإنسان محكوم بالشهـوة أكثر مما هو محكوم بالعـقل، والإبداع أقرب إلى التدمير منه إلى التعمير. ولهذا فأعداء المحافظين هم العقلانيون من فلاسفة التنوير.

وفى السبـعينيات من هذا القرن تجـسدت آراء بيرك وكيرك فـى الأصولية المسيحـية التى ترفض تأويل النص الدينى، وترفض اتخاذ العقل مرشداً للرفاهيـة الاجتماعية، كما ترفض التشكيك فى قصة الخلق على نحو ما هو وارد فى الجيولوجيا والبيولوجيا. وفى عام ١٩٧٩ تجسدت الأصولية المسيحية فى حركة دينية أطلق عليها اسم «الغالبية الاخلاقية» بقيادة القس جيرى فولول الذى يعتبر نفسه تلميـذاً لادموند بيرك. وقد أيدت هذه الحركة انتخاب ريجان حاكما لكاليفورنيا ثم رئيسا للجمهورية، كما أيدوه فى «مشروع حرب النجوم».(٤)

ولا يقف الفكر الأصولى عنـد المسيحيـة بل يتجاوزها إلى الأديان الأخـرى. وأنا أنتقى الإسلام مسايرة للحوار الإسلامى المسـيحى الراهن. وانتقى من الأصوليين المسلمين ثلاثة:

أبو الأعلى المودودى وسيد قطب وخومينى.

قيمة المودودى ليست فى أنه المنظِّر للأصولية الإسلامية فحسب وإنما أيضا فى أنه المؤسس للجماعات الإسلامية فى العالم الإسلامى برمته. ومؤلفه المؤثر فى هذه الجماعات عنوانه «الحكومة الإسلامية» يحدد فيه خصائص هذه الحكومة. فالحاكم الحقيقى، فى هذه الحكومة، هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده. ويترتب على ذلك أن ليس لأحد من دون الله حق فى التشريع. فجميع المسلمين ليس فى إمكانهم أن يشرعوا قانوناً، وليس فى امكانهم أن يغيروا مما شرع الله لهم. ولهذا فالقانون الذى جاء من الله هو أساس الدولة الإسلامية. والحكومات التى بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى فى خلقه. ومن هنا فالدولة الإسلامية دولة «ثيوقراطية ديموقراطية» على حد تعبير المودودى. وهو بذلك يعنى أن الديمقراطية مقيدة بسلطان الله. ومن هذه الزاوية فإنه يرى أن الثيوقراطية الإسلامية مباينة للثيوقراطية المسيحية التى كانت تستند إلى طبقة من الكهنة تشرع للبشر قانوناً من عند نفسها حسب ما شاءت أهواؤها وأغراضها، وتسلط ألوهيتها على أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهى. أما فى الثيوقراطية الإسلامية فالذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهى فى الأرض لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقى. ولهذا فإن الإسلام يستعمل لفظ الخلافة بمعنى أن كل مَنْ قام بالحكم فى الأرض تحت الدستور الاسلامى يكون خليفة الحاكم الأعلى. ويزيدالمودودى الأمر إيضاحاً فيقول إن الديمقراطية العلمانية الغربية تزعم أنها مؤسسة على سلطة الشعب، ولكن ليس كل الشعب مشاركاً فى التشريع أو إدارة الحكم. ثم إنها فصلت الدين عن السياسة بسبب «العلمانية» فلم تعد مرتبطة بالأخلاق[٥]. هذا بالاضافة إلى أن مفهوم العلمانية غريب على الإسلام. وخطأ المودودى، هنا، هو فى تصوره أن العلمانية تعنى فصل الدين عن الدولة، ذلك أن العلمانية، فى جوهرها، هى التفكير فى الأمور الانسانية من خلال ما هو نسبى وليس من خلال ما هو مطلق، أى «التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق»، أى عدم مطلقة ما هو نسبى. والأصولية الدينية، أيا كانت، ليست إلا محاولة لمطلقة النسبى. وخطأ المودودى ناشىء

أيضا من تصوره أن العلمـانية مفهوم خاص بالحـضارة الغربية. وهذا يعنى القسـمة الثنائية للحضـارة إلى حضـارة غربيـة وحضارة اسـلاميـة فى حين أن الحـضارة واحدة مـع تعدد مستوياتها، ومسارها يتجـه من الفكر الأسطورى إلى الفكر العقلانى، والعلمانية هى المِعْبَر إلى العقلانية.

وفى اتجاه المودودى سار سيد قطب بعد انفصـاله عن حسن البنا. فالمجتمع، عنده، إما أن يكون مجتـمعاً جاهلياً وإما اسـلامياً. والجاهلية هى عبـودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله. والاسـلام هو عبودية الناس لله وحده بتلقـيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم والتحرر من عبودية العبيد.

ويرى سيد قطب، من خلال مفـهومه للمجتمع الجاهلى، أن جميع المجتـمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلاً تدخل فيه المجتمـعات الوثنية فى الهند واليابان والفلبين، وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية بتصورها المحرف للألوهية بأن تجعل لله شركاء، وتدخل فيه المجتمـعات التى تزعم أنها مسلمـة لأن بعضها يعلن صراحـة علمانيته، وبعـضها يعلن أنه يحترم الدين ولكنه يخرج الدين من نظامه الاجتماعى.[٦]

ويخلص سيد قطب من كل ذلك إلى أن الاسلام اعلان عام لتحرير الانسان فى الأرض من العبودية للعـباد وذلك باعلان ألوهية الله وحده للعـالمين. بيد أن هذا الاعلان لم يكن إعلاناً نظرياً فلسـفياً، إنما كـان إعلاناً حركيـاً واقعياً ايـجابياً. ذلك أن الذى يدرك طبيـعة الاسلام يدرك معها حتميـة الانطلاق الحركى للاسلام فى صورة الجهاد بالسيف[٧] وهكـذا يكون المطلق الأصولى مطلقـاً معادياً للعلمانيـة معاداة دموية بدعوى أن العلمـانية هى نفى لسلطان الله فى مجالات الحياة برمتها.

وأخيـراً يأتى خومـينى ويجسد هـذا المطلق الأصولى الدموى فـى ايران فى عام ١٩٧٩ وذلك بتأسـيس الجمهـورية الاسلامية الايرانيـة. وقد جُمـعت محاضـراته التى ألقاها فى النجف فيما بين ٢١ يناير، ٨ فـبراير عام ١٩٧٠ وصدرت فى هيئة كتاب باللـغة الفارسية بعنوان «الحكومة الاسلامية»، وهو يدور على ثلاث قضايا:

١ ـ الحاجة إلى ربط السلطة السياسية بالأهداف الاسلامية.

٢ ـ واجب الفقهاء تأسيس الدولة الاسلامية أو ولاية الفقيه.

٣ ـ برنامج عملى لتأسيس الدولة الاسلامية.

وهذه القضايا الثلاث تدور على فكرة محورية هى أن الأمر الالهى له سلطان مطلق على جميع الأفراد وعلى الحكومة الاسلامية، وأن الفقهاء أنفسهم هم الحكام الحقيقيون، وأن الفقيه العادل من واجبه استعمال المؤسسات الحكومية لتنفيذ شريعة الله من أجل تأسيس النظام الاسلامى العادل.

ثم يتساءل خومينى عن سمات الحاكم المسلم الذى يتولى مسئولية الحكومة الاسلامية فيرى أنها سمتان:

السمة الأولى أن يحكم استناداً إلى الشريعة الاليهة وليس إلى الارادة الانسانية.

والسمة الثانية أن هذا الحاكم هو الفقيه العادل.

ومن هاتين السمتين يمكن القول بأن المطلق الأصولى، عند خومينى، متجسد فى الفقيه العادل، ومن ثم يتطابق المطلق مع النسبى وذلك باحالة النسبى إلى المطلق، أو بالأدق، بمطلقة النسبى. وأى نسبى يتبقى بعد هذه المطلقة لابد من ازالته لأنه يشكل، عندئذ، نتوءاً فى عملية المطلقة. والازالة ليست ممكنة من غير حرب ضارية.

وقد نظّر على شريعاتى لضرورة هذه الحرب فى كتابه «فى سوسيولوجيا الاسلام» حيث يقرر أن قصة هابيل وقابيل هى قصة الخليقة ومازالت مشتعلة إلى اليوم. فقد كان الدين هو سلاح كل من هابيل وقابيل. ولهذا السبب فحرب دين ضد دين هو العامل الثابت فى تاريخ الانسانية. وإن شئنا الدقة قلنا إنها حرب الذين يشركون بالله ضد حرب التوحيد. وإذا كانت أسس الاسلام هى التقية والخضوع للامام والاستشهاد فالاستشهاد، فى رأى شريعاتى، هو أهمها لأنه المبدأ الذى يدفع المسلم إلى الحرب من غير تردد. ومن هذه الزاوية فان الموت لايختار الشهيد، وإنما الشهيد هو الذى يختار الموت عن وعى. والمسألة هنا ليست مسألة تراچيدية، وإنما هى مسألة نموذج يُحتذى لأن الشهادة بالدم أرفع درجات

الكمال. ومعنى ذلك أن المسلم الحق هو الشهيد.

خلاصـة القول اذن أن الأصـولية، أيا كـانت سمـتهـا الدينية، تمزج المطلق بالنـسبى، والحقيـقة الأبدية بالحقيقـة العابرة، وبذلك تدافع عن حقيقـة لاهوتية ما ضوية فتـعجز عن التعامل مع الوضع الراهن ليس لأنها مجاوزة لهذا الوضع ولكن لأنها تتحدث عن وضع ما ضوى فـتمنح مصداقـية أبدية لرؤية نسبـية. وفى هذا السيـاق تصبح الأصوليـات ممهدة لما أسميه «صراع المطلقات».

وصراع المطلقات لا تستـقيم معه الدعوة إلى سلام العالم. فـسلام العالم ليس ممكناً إلا بسلب الدوجمـا من الدين، أى نفى الدوجمـاطيقيـة. وهذا النفى ليس ممكناً إلا بنفى علم العقـيدة بسـبب أن مفـهوم الحـرب كامن فى هذا العلم. ومـن هنا فان الحـوار الاسلامى المسيحى اذا أقيم على أساس هذا العلم فهـو محكوم عليه بافراز الأصولية. ذلك أن الحوار يفترض التسـامح، أى يفترض مشروعية الرأى المخـالف. فاذا ارتقى الرأى والرأى المخالف إلى مستوى المطلق تحول الحوار إلى نقيـضه، أى إلى صراع لأن المطلق، بحكم طبيعته، لا يقبل التعدد. والمفـارقة هنا أن تعدد المطلقات مهدد للمطلقـات. ومن شأن هذا التهديد أن يقـضى مطلق على باقى المطلقـات. وهذا هو منطق حوار الأديان وهو أقـوى من القـصد الطيب من هذا الحوار.

السلام والتقدم (*)

عنوان هذا المقال ينطوى على لفظين فى حاجة إلى تحديد وهما السلام والتقدم. ومن ثم نسأل:

ما السلام؟

وما التقدم؟

ثمة معنيان للسلام أحدهما سلبى والآخر إيجابى. المعنى السلبى: غياب مؤقت للحرب. والمعنى الإيجابى: السلام الدائم حيث ينتفى صراع المطلقات.

والبشرية - الآن - فى حالة انتقال من المعنى السلبى إلى المعنى الإيجابى للسلام، أى انتقال من حالة سلام مؤقت إلى سلام دائم يساير بزوغ النزعة الكوكبية التى تعنى فيما تعنى الاعتماد المتبادل بين الدول والشعوب فتنتفى صورة العدو ويحل محلها صورة المشارك فى تنمية الكوكب، وليس فقط فى تنمية جزء منه دون جزء. ولا أدل على ذلك من بزوغ إشكاليات يقال عنها إنها إشكاليات كوكبية مثل الإشكالية القائمة بين انفجار السكان والتنمية.

وإذا كانت الإشكالية تنطوى على تناقض فليس فى الإمكان رفعه إلا بأسلوب غير تقليدى وإلا لم نكن فى مواجهة إشكالية بل فى مواجهة مشكلة، لأن المشكلة بحكم طبيعتها قابلة لحل متكرر، وبالتالى تستند فى هذا الحل إلى أسلوب تقليدى على ما سبق تطبيقه فيما مضى.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن الأسلوب غير التقليدى لا يستند إلى رؤية ماضوية، بل إلى رؤية مستقبلية. والرؤية المستقبلية تعنى أنها رؤية متزمنة. وحيث أن الزمان له ثلاثة آنات (الماضي والحاضر والمستقبل) فالأسبقية، فى الرؤية المستقبلية، هى للمستقبل وليس للماضى. وإذا كان الزمان لاحق من لواحق الحركة، وإذا كانت الحركة تتم عن تشوق على حد تعبير ابن رشد[1] فالتشوق إذن هو الدافع للحركة. وإذا كان التشوق مطروحاً فى المستقبل فالحركة إذن لابد وأن تبدأ من المستقبل وليس من الماضى. وهذا هو معنى التقدم، على نحو ما هو وارد لدى اثنين من فلاسفة القرن الثامن عشر وهما تورجو وكوندرسيه.

أدى تورجو دوراً هاماً فى تأسيس مفهوم التقدم فى علاقته بالمستقبل. فالتقدم ـ عنده ـ ليس مجرد واقعة مكتوبة فى سجلات الماضى، وإنما هو مبدأ يخص ما هو بشرى فى مواجهة أصحاب النظام الطبيعى، أى فى مواجهة أولئك الذين أرادوا تطبيق قوانين نيوتن على المجتمع البشرى من أمثال مونتسكيو فى كتابه «روح القوانين» وآدم سميث فى كتابه «ثروة الأمم». فمونتسكيو أراد أن يستكشف الأسباب الطبيعية للقوانين الوضعية إذ أن هذه القوانين ـ فى رأيه ـ لا تصدر عن إرادة المشرع وإنما تخضع لأسباب خارجة عنها. وهذه الأسباب هى ،من جهة، مردودة إلى طبيعة الحكومات القائمة أو التى يراد إقامتها، ومن جهة أخرى هى مردودة إلى طبيعة الأرض والمناخ والموقع الجغرافى ومساحة البلد والمدن والثروة وعدد السكان. أما آدم سميث فقد تصور أن قانون المنفعة وقانون العرض والطلب من شأنهما أن يجعلا منفعة المنتج ومنفعة المستهلك تتطابقان. وهكذا يتفق كل من مونتسكيو وآدم سميث على إمكان تطبيق المفهوم الاستاتيكى للقانون بما ينطوى عليه من رتابة وتكرار. أما تورجو فهو ضد الرتابة والتكرار. وقد عبر عن ذلك فى محاضرته الثانية من سلسلة المحاضرات التى ألقاها فى السوربون فى عام ١٧٥٠.

أما كوندرسيه فقد عبر عن مفهومه للتقدم فى كتابه «صورة تاريخية عن العقل الإنسانى» حيث قسم التقدم التاريخى للبشرية تسع مراحل مضيفاً إليها مرحلة عاشرة هى تصور المستقبل. وأنا هنا أجتزىء فقرات مما كتبه. يقول:

«لقد تابعنا العقل الإنسانى وهو ينمو نمواً بطيئاً بفعل التقدم الطبيعى للحضارة، وراقبنا

الخرافة وهى تتحكم فى العقل فتفسده، وكذلك الطغيان وهو يضعف العقل. وقد استثنيت أمة واحدة من الخرافة والطغيان. ومن هذه الأمة اشتعل لهيب العبقرية فتحرر العقل من قيود الطفولة، واتجه بخطى ثابتة نحو الحقيقة. بيد أن هذا الانتصار حث الطغيان إلى العودة مصحوبا بالخرافة فانغمست البشرية فى ليل دامس يبدو وكأنه لن يزول. بيد أن النهار سرعان ما انبلج فرأت العين نور الصباح بعد طول غياب فى الظلام، ولكنها لم تستطع مواصلة الرؤية، ولكنها مع الوقت اعتادت هذا النور فحملقت فيه من غير تراجع. واستطاعت العبقرية، مرة أخرى، العودة إلى الأرض من جديد بعد أن طاردتها البربرية والدوجماطيقية». (٢)

يبدو من هذه الفقرة أن ثمة صراعاً فى الفينة بعد الفينة بين التقدم من جهة والدوجماطيقية من جهة أخرى. وإذا كانت الأصولية الدينية أحد أشكال الدوجماطيقية فيمكن القول بأن ثمة صراعاً بين التقدم والأصولية الدينية. وقد دار هذا الصراع إثر نشوب الثورة الفرنسية. فبعد نشوبها بعام صدر كتاب لادموند بيرك بعنوان «تأملات فى الثورة فى فرنسا» (١٨٩٠). وهذا الكتاب هو الكتاب العمدة عند الأصوليين المسيحيين حتى يومنا هذا. فهو يقرر أن الدولة والكنيسة كيان واحد لأن الدين هو مصدر التشريع، ومن ثم فليس من حق أحد أن يغيّر التشريع. والعدالة أيضاً مصدرها النظام الإلهى عبر الحكمة الجماعية والتقاليد. وبذلك يهز بيرك مفهوم التقدم الذى هو من مفاهيم التنوير. ولهذا كان من المنطقى أن يصف بيرك عصر التنوير بأنه «عصر الجهل».

ثم جاء دور كايم وحاول أن يجهز على مفهوم التقدم عندما ارتأى أن الحداثة وإن كانت قد لازمت التقدم إلا أن التقدم لازمه أيضاً عدم الأمان وغياب الغاية من الحياة. وقد أشار إلى ذلك فى دراسته عن الانتحار حيث قرر أن التعاسة قد أصابت المجتمع من جراء تفاقم الانتحار.

ومع بداية القرن العشرين تجاوزت نظرية أينشتين نسق نيوتن ومهدت لبزوغ الفيزياء النووية التى أفضت إلى صناعة الأسلحة النووية، وبالتالى إلى تهديد الوجود بل إلى

«الانتحار النووى البشرى»[٣] على حد قول الفيلسوف الأمريكى جون سومرفيل، وهو يعنى قتل بعض البشر لكل البشر.

ما سبب هذا الميل إلى الانتحار النووى البشرى؟

هل هو الإنسان أم العلم؟

جوابى أنهما معاً باعتبار أن العلم إفراز إبداعى من الإنسان من حيث هو حيوان مبدع.

والسؤال إذن: ما الإبداع؟

إنه، فى رأيى، قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع. وهذا التعريف ينطوى على عنصرين: علاقات جديدة، وتغيير الواقع. بيد أن تغيير الواقع قد يكون للأفضل وقد يكون للأسوأ. ومعيار التمييز مردود إلى أنسنة الواقع أو عدم أنسنته. وأنا أعنى بالأنسنة تكييف الواقع لمواكبة الحاجات المتزايدة للبشر، أى أن يكونوا على وعى بأنهم فى وحدة وسلام فى هذا العالم.

ومن أجل مزيد من إيضاح تعريفى للإبداع أنوه بعبارة هامة جاءت فى الكتاب الذى ألفه أينشتين بالاشتراك مع انفيلد بعنوان «تطور علم الفيزياء»: «إن ثمة مفهوماً جديداً فى علم الفيزياء بل إنه أهم مفهوم ظهر حتى الآن منذ زمن نيوتن، وهو مفهوم المجال. وقد كنا فى حاجة إلى خيال جامح لكى نتأكد أن المهم ليس الشحنات أو الجزيئات، وإنما المجال فى المكان القائم بين الشحنات والجزيئات. وبزوغ أية نظرية مردود إلى مشكلات المجال. ذلك أن تناقضات النظريات القديمة وعدم اتساقها يدفعنا إلى البحث عن خصائص جديدة فى الزمان المتصل، بل يدفعنا إلى مسرح الأحداث فى العالم الفيزيقى. وقد مرت نظرية النسبية، فى تطورها، بمرحلتين: المرحلة الأولى أفضت إلى نظرية النسبية الخاصة التى لا تنطبق إلا على الأنسقة الاحداثية ذات القصور الذاتى، أى على الأنسقة التى ينطبق عليها قانون القصور الذاتى على نحو ما يرى نيوتن. وتستند نظرية النسبية الخاصة إلى مسلمتين أساسيتين: المسلمة الأولى تقول إن القوانين الفيزيائية واحدة فى كل الأنسقة التى تكون حركاتها متماثلة وعلى علاقة ببعضها البعض. والمسلمة الثانية تقول إن قيمة سرعة الضوء

فى كل من هذه الأنسقة واحدة. ونستنبط من هاتين المسلمتين المدعمتين من التجربة خصائص القضبان المتحركة والساعات، والتغيرات الحادثة لأطوالها والمعتمدة على السرعة». [٤]

وإثر نشأة هذه النظرية المبدعة بزغت التكنولوجيا الذرية لتغيير الواقع. لكن فى أى اتجاه؟ فى اتجاه الحرب أم فى اتجاه السلام؟

إذا انطلقنا من عام ١٩٠٥ حيث نشأة النظرية النسبية حتى خطاب ريجان فى ٢٣ مارس ١٩٨٣ الذى أعلن فيه مشروعه عن «حرب النجوم» أو ما يسمى بـ «مبادرة الدفاع الاستراتيجى» علينا أن نتساءل:

مَنْ الذى كان يساند هذا المشروع؟

إنها الأصولية المسيحية بقيادة القس جيرى فولول. وإذا كانت الأصولية الدينية أيّا كانت تتسم بالدوجماطيقية، أى تتسم بتوهم امتلاك الحقيقة المطلقة فيمكن القول بأن الدوجماطيقية هى سبب سوء استخدام العلم.

وفى هذا الإطار نثير السؤال التالى:

مَنْ هو «المذنب» المسئول عن تدمير مدينة هيروشيما بالقنبلة الذرية فى ٦ أغسطس عام ١٩٤٥؟

هل هو العالم «بكسر اللام» أم الدوجماطيقى؟

جواب هيزنبرج هو على النحو الآتى:

«إن لفظ «مذنب» لا محل له من الإعراب فى هذه المناسبة حتى وإن كنا كلنا مساهمين فى ربط الحلقات بعضها ببعض والذى أدى إلى هذه المأساة. إننا كلنا، ومعنا أوتو هان، قد أدينا دورنا فى تطوير العلم الحديث. وكنا نعلم من خبرتنا أن هذا التطور قد يفضى إلى الخير وقد يفضى إلى الشر، ولكننا كنا مقتنعين، ومعنا العقلانيون الذين سبقونا فى القرن التاسع عشر، والذين كانوا يؤمنون بالتقدم، أن نمو المعرفة يفضى بالضرورة إلى سيادة الخير والتحكم فى الشر. وقبل اكتشاف أوتو هان لم يرد بخلدنا على الإطلاق إمكان صناعة

قنابل ذرية، ولم تكن الفـيزياء فى ذلك الوقت تنبىء بأية إشارة فى هذا الاتجـاه. ولهذا لا يمكن أن ينطبـق لفظ «مذنـب» على أولئك الذى أدوا دوراً فى هذا التطور الحـيـوى لعلم الفيزياء». (٥)

ولكن إذا لم يكن العالم مذنباً فمن هو المذنب؟

إن المذنب، فى رأيى، هو ذلك الدوجماطيقى الذى توهم أنه قد امتلك الحقيقة المطلقة، وأراد أن يفرضها علينا مستعيناً فى ذلك بالقوة المسلحة. ومن ثم فهذا الدوجماطيقى يذكرنا بالإنسان الفاشى الذى قال «اعتقـد، طع، ثم حارب». وهذا القول بمثابة الحقنة التى غرزها موسولينى فى الجماهير الإيطالية.

وتأسيسـاً على ذلك يمكن القول بأن العقبة الأسـاسية أمام تحقـيق السلام الكوكبى هى الدوجماطيقية. والإبداع هو المضاد الحيوى للأصولية والممهد للسلام الكوكبى.

إعلان كوبنهاجن ورجل الشارع (*)

شاركت فى «حوار لويزيانا» بكوبنهاجن مع مثقفين مصريين وفلسطينيين وأردنيين وإسرائيليين وأوروبيين لتكوين «تحالف دولى من أجل السلام العربى ـ الإسرائيلى» عُرف إعلاميا باسم ـ «إعلان كوبنهاجن» (٣٠ يناير ١٩٩٧) ولم أكن ـ فى هذا الحوار ـ إلا ممثلاً لشخصى. أما عن أسباب قبولى المشاركة فيمكن إيجازها فى سببين:

السبب الأول: أن الحوار، على الإطلاق، هو الطريق إلى التطور، والتطور سمة الحضارة. وتاريخ الحضارة شاهد على ما نقول. فالثقافة اليونانية تطوير للثقافة المصرية القديمة. والثقافة الإسلامية تطوير للثقافة اليونانية، والثقافة الأوروبية تطوير للثقافتين اليونانية والإسلامية.

والسبب الثانى: أن الحوار ـ على التخصيص ـ فى الشرق الأوسط ضرورى بين الأطراف المتصارعة. فإذا كان الحوار سمة التطور، والتطور سمة الحضارة، فالحوار العربى ـ الإسرائيلى لازم من أجل التطور. ولهذا فإن الامتناع عن الحوار سمة غير حضارية. ومن ثم فإن شعار «لا . . للحوار الثقافى» هو شعار لا يستقيم مع مسار الحضارة. هذا بالإضافة إل أن الثقافة، بحكم طبيعتها، مخترقة للحواجز الجغرافية والعرقية والدينية. ذلك أن الثقافة من إفراز العقل فى تفاعله مع الواقع الخارجى، والعقل واحد عند جميع بنى الإنسان. وكل ما فعلته الثورة العلمية والتكنولوجية هو اختزال الزمن من أجل تسريع الاختراق. والمفارقة المذهلة، بعد ذلك، تكمن فى هذا التناقض بين هذا الذى تؤديه الثورة

العلمية والتكنولوجية وبين الدعوة الهيستيرية إلى ضرورة صيانة نقاء الهوية الثقافية وذلك بعزلها عن الهويات الثقافية الأخرى.

وتأسيساً على هذه الدعوى أصبح تطوير الهوية الثقافية من المحرمات الثقافية منذ توقيع معاهدة السلام المصرية ـ الإسرائيلية فى مارس ١٩٧٩. ومن هنا تأتى الأهمية التاريخية لإعلان كوبنهاجن فى العبارة التى تنص على «أن السلام من الأهمية بمكان بحيث يمتنع معه أن يكون مقصورا على الحكومات وحدها، ذلك أن الاحتكاك بين الشعوب أمر حيوى لنجاح الجهد المبذول فى تحقيق السلام فى المنطقة. ومن ثم فإذا كان الأساس الشعبى ضعيفاً فإن مسار السلام قد يتعثر».

وأعتقد أن هذه العبارة فيها من الأصالة والجدة ما يدفعنا إلى تحليلها من أجل الكشف عن بعدها الجوهرى فى مسار السلام. فالرأى الشائع أن معاهدات السلام تتم بين الحكومات وليس بين الشعوب.. أما رأى «الإعلان» فهو أن هذه المعاهدات محكومة بالحكومات والشعوب معاً.

والسؤال إذن:

ما هو مبرر هذا الرأى؟

جوابى على النحو الآتى: إن عبارة «الإعلان» تعنى ـ فى رأيى ـ أن ثمة عقلين: «عقل رسمى» وهو عقل الدولة، و«عقل غير رسمى» وهو عقل الجماهير، والمطلوب احداث التناغم بين عقل الدولة وعقل الجماهير. فهل هذا التناغم ممكن؟

إن حدوث التناغم موضع شك منذ قديم الزمان. فأفلاطون فى «الجمهورية» يرى أن الجماهير لا تميز بين اللذات الخيرة واللذات الشريرة، وبالتالى فهى منغمسة، يومياً، فى اللذات أيا كانت، فتنعدم القواعد الضابطة وتنتشر الفوضى، ويبزغ الطاغية للتحكم فى الجماهير.

وفى هذا الاتجاه التحقيرى لعقل الجماهير سار جوستاف لوبون فى كتابه الشهير «الجمهور» (١٨٩٥) حيث يقرر أن عقل الجماهير ضعيف لأنه محكوم بالغرائز، وهو لهذا

يحترم القوة ويستخف بالرقة لأنها رمز الضعف فيتعاطف مع الطاغية. ومعنى ذلك أن عقل الجماهير ـ فى رأى لوبون ـ مولد للطاغية. وقـدتأثر فرويد باتجاه لوبون فأصدر كتاباً بعنوان «سيكولوجية الجـماعة وتحليل الأنا» (١٩٢١). يقرر فيه أن عقل الجمـاهير محكوم بالغرائز اللاشعورية المكبوتة، ولهذا فـإن الفرد عندما ينخرط فى عقل الجماعة يصـبح بربرياً متسماً بالعنف والوحشية. وفى عام ١٩٣٠ أصدر الفيلسوف الأسبانى «أورتيجا إى جاسيت» كتاباً بعنوان «تمرد الجماهير» أعلن فيه أن زحف الجمـاهير خطر على الحضارة، لأن الجماهير بلا معاييـر. وحيث لا معايير لا ثقـافة، وحيث لا ثقافة تكون البـربرية. ومعنى ذلك أن عقل الجماهير هو اللاعقل.

والسؤال إذن: هل عقل الجماهير من النوع الذى تحدث عنه هؤلاء؟

فى عام ١٧٨٤، نشر كـانط مقالاً بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنويـر؟» قال فيه «إذا كنا نتساءل اليوم: هل نحن نعيش فى عصر مـتنور؟ فالجواب بالسلب لأننا نعيش فى عصر التنوير». وكان كانط يعنى بذلك أن التنوير لم يصبح بعد جماهيرياً.

والسؤال إذن:

هل يمكن أن يكون التنوير جماهيرياً؟

الجواب بالإيجاب إذا فطنا إلى العلاقة بين الثورة الـعلمية والتكنولوجية ورجل الشارع. ذلك أن هذه الثورة قـد أفرزت ظاهرة جـديرة بالتنويه وهى الظاهرة الجمـاهيرية Masses فيقـال مثلا Mass-Media وسائل إعلام جـماهيرية، Mass Culture ثقافة جـماهيرية، Mass Society مجتمع جماهيرى Mass - Production إنتاج جماهيرى، Mass Man إنسان جماهيرى، وهو رجل الشـارع. ومن البين أن مصطلح «رجل الشارع» هو المصطلح الذى ينبغـى أن تدور عليه المصطلحات الأخـرى، لأن الثورة العلمـية والتكنولوجـية ـ وإن كانت من إبداع النخـبة ـ إلا أن منجزاتهـا ـ فى عصر الظاهرة الجـماهيرية ـ أصـبحت فى حوزة الجـماهيـر، وبالتالى فـإذا دخلت الجماهيـر فى علاقـة عضـوية مع الثورة العلمـية والتكنولوجـية فـإنه يكون فى مقـدورها دفع الثورة إلى التـقدم أو تحـد من تقدمـها. ومع

الاختيار الثانى تفاقم المشكلات إلى الحد الذى يمكن أن يهدد مسار الحضارة الإنسانية. ومن هنا كانت الأمم المتحدة محقة عندما قررت جمعيتها العمومية فى ٨ ديسمبر ١٩٨٦ توعية جماهير العالم بما أسمته بـ «التنمية الثقافية» لمدة عشر سنوات، ابتداء من ١٩٨٨ حتى ١٩٩٧، أى حتى قبل الدخول إلى القرن الحادى والعشرين بثلاث سنوات. ومعنى ذلك أن شرط الدخول إلى القرن الحادى والعشرين هو أن تتحول الجماهير إلى مثقفين متنورين.

والسؤال التاريخى الموجه إلى «إعلان كوبنهاجن» هو على النحو الآتى:

هل فى إمكان «الإعلان» الدخول فى علاقة عضوية مع وسائل الإعلام الجماهيرية ورجل الشارع بحيث ينتهى الأمر إلى تأسيس سلام دائم وعادل فى الشرق الأوسط؟

ممكن، إذا التفت الموقعون على «الإعلان» إلى الإشكالية القائمة بين رجل الشارع والتنوير. وإذا كانت الإشكالية تعنى التناقض، فالتناقض هنا يكمن فى أن التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، ورجل الشارع عقليته يهيمن عليها الفكر الأسطورى. والتناقض يكمن أيضاً فى أن وسائل الإعلام محكومة بسلطة الدولة، والدولة بحكم نشدانها الاستقرار هى محافظة، فى حين أن التنوير ضد المحافظة. ومن ثم فإن رفع التناقض يستلزم الخصخصة، أى تحرير وسائل الإعلام الجماهيرية من هيمنة الدولة. وعندئذ يمكن لهذه الوسائل أن تبث روح التنوير. فاذا كانت برامج التليفزيون ـ مثلا ـ تنويرية فإن رجل الشارع يمكن أن يصبح متنوراً، وإذا أصبح متنوراً فلن يكون من ملاك الحقيقة المطلقة، وإذا لم يصبح من نوع هؤلاء الملاك فإنه لن يستجيب لنداء الحرب، لأن الحرب من صنع ملاك الحقيقة المطلقة.

العلمانية وسلام الشرق الأوسط

فى «حوار لويزيانا» كانت لى ملحوظتان على «إعلان كوبنهاجن» إحداهما لغوية والأخرى ايديولوجية. الملحوظة اللغوية تدور على عبارة وردت فى «الإعلان» تقول: «إن أمامنا شوطاً طويلاً قبل أن نترجم الرؤية الحقيقية إلى واقع». وكان رأيى أن لفظ «نترجم» غير دقيق لأن الترجمة تتم بين لغتين، والغاية منها «نقل» فكر من لغة إلى أخرى، فى حين أن «الإعلان» لم ينشد نقل فكر وإنما «تغيير» فكر من دورانه على الحرب إلى دورانه على السلام، ومن دورانه على الحكومات إلى دورانه على الشعوب، ومن دورانه على القطيعة إلى دورانه على الحوار، ومن دورانه على الإقليمية إلى دورانه على الكوكبية، ومن دورانه على الارهاب إلى دورانه على التسامح.

هذا عن الملحوظة الأولى أما الملحوظة الثانية فخاصة بمصطلح «أعداء السلام» إذ هو، فى رأيى، مصطلح غامض، وتوضيحه أمر مطلوب وإلا فإن النضال من أجل السلام يصبح وهماً.

والسؤال إذن:

مَنْ هم أعداء السلام؟

جوابى عن هذا السؤال محكوم بما جاء فى «الإعلان». وبتأويلى لما جاء فيه. فقد ورد فيه لفظ «عنف» وتأويلى هو أن العنف [الارهاب] الذى بزغ فى الربع الأخير من هذا القرن من إفراز الأصوليات الدينية. ذلك أن هذه الأصوليات، أيا كانت سمتها الدينية، ترفض

إعمال العـقل فى النص الدينى فتلتزم حرفـيته، وتتهم مَنْ يخرج علـى هذا الالتزام بالكفر والزندقة، وما يلزم عن ذلك من مـشروعية قتل مَنْ يُوجه إليه هذا الاتهـام. وتأسيساً على ذلك فإن هـذه الأصوليات ترى أن أى فـشل يلحق بأى حل أصـولى مردود إلى مـؤامرات «الشيطان»، كما ترى أن أى تنازل عن المبادىء الأساسية «خيانة للحق».

وبسبب خطورة هـذه الأصوليات على تحـقيق السلام فـقد تبنت الأكـاديمية الأمـريكية للآداب والعلوم دراسة هذه الأصوليات تحت عنوان «المشروع الأصولى» ولمدة خمس سنوات ابتداء من عـام ١٩٨٨. وقد صدرت عن هذا المشـرع خمسـة مجلدات تناولت الأصـولية الإسلامية فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وجنوب آسـيا، كما تناولت الأصولية المسيحية فى الشـرق الأوسط، والأصوليـة البوذية فى سـرى لانكا وبورما وتايلند، والأصـوليتـين الهندوسية والسيخية فى شـبه القارة الهندية. وانتهت إلى أن بزوغ هذه الأصوليات لم يكن مجرد رد فعل ضد الرؤى الكونية الجديدة التى تهـدد تراثها، بل كان بزوغها بهدف تأسيس أنظمة سياسية تستند إلى مطلق أصولى، وتتخذ من الارهاب وسيلة لتحقيق هذا التأسيس. وحيث إن المطلق الأصولى بحكم طبيعته واحد لا يقبل التعدد فإن تعدد المطلقات الأصولية بتعـدد الأصوليـات الدينية يدخلهـا بالضرورة فى صـراع أطلقت عليه «صراع المـطلقات». وتأسيـساً على ذلك يمكن القول بأن الصـراع العربى ـ الإسرائيلى هو صـراع مطلقات فى نهاية المطاف. وليس من سبيل إلى التحرر مـن هذا الصراع سوى العلمانية التى هى المضاد الحيوى للأصوليات الدينية.

ثمة علاقـة عضوية بين العلمـانية والسلام. وقد كـان هذا المعنى وارداً فى ذهنى عندما دعتنى جامعة هارفارد فى ابريل ١٩٧٦ لإجراء حوار مع أساتذة الفلسفة والدين والاقتصاد. وكان من بين هؤلاء هربرت كيلمان. ودار الحوار معه حول عدة قـضايا وفى مقدمتها قضية الصراع العربى ـ الإسرائيلى. وسألنى عن تصورى الفلسفى لحل هذا الصراع. وكان جوابى أن «العلمانية هى الحل». واندهش كيلمان قائلاً: «هذا حل أسمعه لأول مرة».

هذا كله عن ملحوظتى الثـانية فى «حوار لويزيانا». والمفـارقة فيها أن اثنيـن من أعضاء

الوفود قد اعترضا بحدة على نقدى للأصوليات الدينية أحدهما من «حماس» والآخر من «الليكود» الأمر الذى أفضى بى إلى التفكير فى أن ثمة وحدة وصراع بين الأضداد» فى منطقة الشرق الأوسط. فثمة «وحدة» بين الأصولية الإسلامية والأصولية اليهودية تكمن فى أن كلاً منهما يريد تجسيد مطلق معين فى الواقع. وثمة صراع فى الوقت نفسه، بين هذين المطلقين.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن «إعلان كوبنهاجن» منعطف تاريخى لازم من لزوم تجسيد السلام المنشود.

هوامش سلام العالم

• الأصولية وسلام العالم

(*) ألقى هذا البحث فى «الملتقى الإسلامى المسيحى»، تونس، نوفمبر ١٩٩١ بتنظيم من مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، وبمساندة من مؤسسة كونراد ادیناور. وقد أعلن رئيس الملتقى فى الجلسة الختامية أن هذا الملتقى هو آخر ملتقى إسلامى مسيحى ينعقد فى تونس.

(١) الزراد شتية - الجينية - الشنتوية - البوذية - الكونفوشية - الهندوسية - السيخية - اليهودية - المسيحية - الاسلام - البهائية.

(2) E . B. Tylor, The Origins of Culture,Part 1, Primitive Culture, Harper Törchbooks, New York, 1958,p,1.

(٣) على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، جـ ١، ط٨، ١٨٩١، ص ٤٢٧ - ٤٢٨.

(٤) مراد وهبة، ريجان والأصولية، مجلة المنار - القاهرة، عدد ٢٤ - ٢٥، ص ٢٤ - ٣٥.

(5) Muadaudi, Islamic Government, PP. 139 - 141

(٦) سيد قطب، معالم فى الطريق، القاهرة ١٩٦٨، ٥٩ - ٦٤

(7) Ali Shari'ati, On Sociology, of Islam, trans. Hamid Algar, Mizan Berkeley, 1979.

• السلام والتقدم

(*) ألقى هذا البحث فى مؤتمر «أكاديمية الإنسانية»، أغسطس ١٩٩٢، في أوترخت بهولندا.

(١) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، القاهرة ١٩٥٨، ص١٢٥ - ١٢٨.

(2) Keith M. Baker (ed), Condorcet, Selected Writings, The Bobbs - Merril Company, Indianapolis, 1976, p. 259.

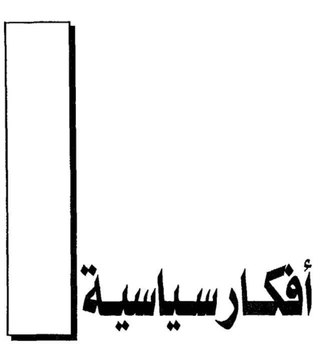
(3) J. Sommervile, Nuclear War in Omnicide, Quoted in Michael Allen Fox and Leo Groazke, Nuclear war, Peter Lang, 1985.

(4) Einstein - Infeld "The Evolution of Physics, Cambridge University Press, 1971, p. 244.

(5) Heisenberg, Physics and Beyond, Harper & Row Publishers, New York, 1971, p. 194.

• إعلان كوبنهاجن ورجل الشارع

(*) جريدة الأهرام، ١٩٩٧/٣/١٧، العلمانية وسلام الشرق الأوسط.



أفكار سياسية

الفكر السياسى عند الإمام على(*)

الغاية من هذا البحث بيان أصل الحكم عند الإمام على استناداً إلى رسالته الموجهة إلى مالك الأشتر النخعى حين ولاه الحكم على مصر. وقد كنت محكوماً، فى قراءة هذه الرسالة، بالعلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى. وهذه العلاقة مردودة إلى إشكالية المطلق. وإذا كانت الإشكالية تنطوى على تناقض فالتناقض الكامن فى مفهوم المطلق مردود إلى اعتبارين: الاعتبار الأول منطقى والاعتبار الثانى تاريخى.

عن الاعتبار الأول نقول إن البرهان على أية فكرة مطلقة يستلزم أن يتسم البرهان نفسه بأنه مطلق. وهذه مصادرة على المطلوب. أما الاعتبار الثانى فمردود إلى تاريخية العلم. مثال ذلك: منذ ثلاثة قرون كان الاعتقاد السائد أن الضوء مكون من موجات ثم تبين فى بداية هذا القرن، أنه مكون من جسيمات غير قابلة للانقسام وغير ممتدة وهى الفوتونات. وكنا على يقين فى بداية هذا القرن أن المادة مكونة من عناصر مستقلة اسمها الكترونات قال عنها عالم الفيزياء الفرنسى «لوى دى بروى» (١٩٢٣) إنها تتحرك كما لو كانت الموجات لها أبعاد زمانية ومكانية. وبعد ذلك واجهنا إشكالا عبّر عنه نيلز بوهر على هذا النحو: هل الثنائية القائمة بين الموجات والجسيمات مردودة إلى نقص فى اللغة باعتبار أننا نستعين بألفاظ بغض النظر عما إذا كنا مشاهدين سلبيين أو موثرين إيجابيين؟

هذه مجرد أمثلة الغاية منها التدليل على العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى. وفى ضوء هذه العلاقة نثنى ببيان موقف الإمام على استناداً إلى رسالته إلى مالك الأشتر النخعى.

يقـول الإمام عـلى ـ كرم الله وجـهـه ـ «وليكن أحب الأمـور إليك أوسطهـا فى الحق وأعمها فى العدل وأجمعها لرضى الرعـية. فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصة، وأن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة».[1]

والذى يلفت الانتباه فى هذا النص قول الإمام على «أعمـها فى العدل وأجمعها لرضى الرعية». وهو يعـنى أن الأولوية فى تحقيق العدل هى للعـامة وليست للخاصـة. والعامة، بمصطلح العصـر، هى الجماهير، والخـاصة هى النخبـة. والجماهير لهـا الأولوية فى ضوء الثورة الـعلمية والـتكنولوجيـة، ذلك أن هذه الثورة أفـرزت ظاهرة جديدة يمكن تسـيتـها بالظاهرة «الجمـاهيرية». فقد أصـبح لدينا مصطلحات مـثل «مجتـمع جماهيرى» و«ثقـافة جماهيرية» و«وسائل إتصال جماهيـرية». و«إنسان جماهيرى». وما يعنينى هنا هو المجتمع الجماهيـرى، وهو البديل عن المفهوم الضيـق للنخبة باعتبـارها قمة المجتمع فى مـقابل قاع المجتمع، أى لن يكون قمة أو قاع[2]. ولهذا يمكن القول بأن الإمام على كان ثاقب البصيرة عندما أعطى الأولوية للعـامة وليس للخاصة. وهذا على الضـد لما كان حادثاً فى أوروبا فى ذلك الزمان. فـقد توقف الاهتمـام بالجماهيـر، فى أوروبا، إثر هزيمة أثينا من إسـبرطة فى القرن الخامس قبل الميلاد. فقد تصور أفلاطون أن الديموقراطية هى سبب الهزيمة. ودعا فى كتاب «القوانين» إلى ضـرورة صياغة البشر فى قوالب موحدة بحـيث يسعدون ويحزنون فى أمور واحـدة وفى وقت واحد. ومن ثم ينبغى أن تسن الـقوانين بحيث تحـقق وحدة المدينة ـ الدولة. ولهذا يصف أفلاطون هذه المدينـة بأنها «إلهية». ومن بعد أفلاطون توقف اسـتخدام لفظ «ديموقراطيـة» فى أوروبا لمدة ألفى عام وانشغل علماء السـياسة بدراسة مقـولتى الملكية والأرستقراطية. وإذا ذكرت الديموقراطية فهى لا تذكر كنظام للحكم.

وكان الإمام على ثاقب البصيرة أيضا عندما راح يذكر العامة بصفات محمودة، والخاصة بصفات مذمومة. يقول «ليس أحد من الرعية أثقل على الوالى مؤنة فى الرخاء وأقل معونة فى البلاء، وأكـره للإنصاف وأسأل بالإلحاف، وأقل شكـراً عند الإعطاء، وأبطأ عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملمات الدهر من أهل الخاصة»[3]. ويمكن إيجاز هذه الصفات

المذمومة للخاصة فى صفة واحدة هى صفة اللاتسامح، واللاتسامح مصحوب دائماً بالدوجماطيقية، والدوجماطيقية تعنى رفض إعمال العقل الناقد للكشف عن جذور الأوهام التى لدى الإنسان. ودوجماطيقية الخاصة، من هذه الزاوية، تعنى رفض إعمال العقل الناقد فى أحقية رفض الخاصة المطلق للعامة، ومن هنا يمكن القول بأن المزية الكبرىٰ للإمام على هى فى رفضه توهم الاعتقاد فى حقيقة مطلقة فى المعاملات السياسية. ولا أدل على ذلك من قوله «ليكن أحب الأمور إليك أوسطها»[٤]. والأوسط هنا ليس كالأوسط الرياضى الذى نعنيه فى المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير، وإنما الوسط بالإضافة إلينا متغير، ومن حيث هو متغير فهو نسبى. والنسبى يقال فى مقابل المطلق أى فى مقابل الدوجما. ولهذا فان السبيل إلى إصابة الأوسط ألا يكون الانسان دوجماطيقياً، أى ألا يكون متوهماً أنه مالك للحقيقة المطلقة حين يلتزم الأوسط.

وتأسيساً على ذلك فإن الإمام على يحدد الأوسط فى المعاملات السياسية فى ضوء العلاقة بين الراعى والرعية. يقول موجهاً كلامه إلى مالك الأشتر «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لاتضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى فى الزلة»[٥]. ومعنى هذه النصيحة أنه إذا انتفت «اللا» النافية فإن الراعى يهجر الأوسط، أى يهجر النسبى، ويقع فى المطلق. ومن ثم فى الدوجماطيقية.

وسبيل الولاة إلى تجنب هذه المساوىء المفضية إلى الدوجماطيقية هو عدم الاحتجاب عن الجماهير لأن «احتجاب الولاة عن الرعية شعبة من الضيق، وقلة علم بالأمور، والاحتجاب منهم يقطع عنهم علم ما احتجب دونه، فيصغر عندهم الكبير، ويعظم الصغير، ويقبح الحسن، ويحسن القبيح، ويشاب الحق بالباطل»[٦]. ومعنى ذلك أن الاحتجاب يوقع الوالى فى ضيق الأفق وقلة العلم فيعزله عن واقع الرعية المتغير. والعزلة عن المتغير تفضى إلى الوقوع فى الثبات والجمود والتحجر، أى فى الدوجماطيقية.

ومن هذه الزاوية يمكن قبول تأويل طه حسين للرواية التالية: يروى أن علياً حين عرض عليه عبد الرحمن بن عوف أن يبايعه على أن يلزم الكتاب والسنة وسيرة الشيخين لا يحيد

عن شيء من ذلك، أبى أن يعطى ما طلب من العهد وقال «اللهم لا ! ولكن أجتهد فى ذلك رأيى ما استطعت». يريد أنه لا يستطيع أن يلتزم مالاسبيل إلى الالتزام به. فالقرآن مكتوب محفوظ فى الصدور، ولكنه لم يعرض لسياسة الحكم فى تفصيلها ووقائعها. وسنة النبى معروفة فى جملتها، ولكن منها ما يجهله الحاضر ويحفظه الغائب، ومنها ما ذهب مع من ذهب من أصحاب النبى فيما كان من حرب الردة والفتوح، وسيرة الشيخين كسنة النبى منها المعلوم ومنها ما قد يكون النسيان عرض لها. ولعلّى بعدُ الحقُّ كلَّ الحق فى أن يخالف سيرة الشيخين إن تغير الزمن أو رأى فى المخالفة عن هذه السيرة منفعةً ورضى للمسلمين، فلما عرض عبد الرحمن هذا العهد على عثمان قبله وأعطى مثله وقال: «اللهم نعم!» يريد أنه سيجتهد فى انفاذ كتاب الله وسنة نبيه وسيرة الشيخين، وأنه متى اجتهد فى ذلك مخلصاً فقد التزم الكتاب والسنة ونهج الشيخين. وقد أصاب علىٌّ ما فى ذلك شك». (٧)

ومن هذه الزاوية يحق لطه حسين القول بأن «أمر الخلافة قام على البيعة، أى على رضا الرعية فأصبحت الخلافة عقداً بين الحاكمين والمحكومين يعطى الخلفاء على أنفسهم العهد أن يسوسوا المسلمين بالحق والعدل، وأن يرعوا مصالحهم». ثم يستطرد طه حسين قائلا: «وما من شك فى أن خليفة من خلفاء المسلمين ما كان ليفرض نفسه وسلطانه على المسلمين فرضاً إلا أن يعطيهم عهده، ويأخذ منهم عهدهم، ثم يمضى فيهم الحكم بمقتضى هذا العقد المتبادل بينه وبينهم. ومن أجل ذلك لم يورث السلطان عن النبى وراثة، ولم يرثه عنه أهل بيته، ولم يرثه عنه أبو بكر نفسه؛ وإنما تلقى هذا السلطان من الجماعة التى بايعته وائتمنته عليه». (٨)

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن هذا الذى يقوله طه حسين يصدق أيضاً على فكر الإمام على السياسى، وهو فكر يلتزم خاصية العلمانية وهى التفكير فى النسبى بما هو نسبى، وليس بما هو مطلق. ومن هذه الزاوية يكون الإمام على معيناً لنا فى فهم العلمانية على ما يضادها من تيارات فكرية دوجماطيقية.

بيرسترويكا.. قراءة فلسفية

فى يوليو ١٩٥٥ اجتمعت اللجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى وقررت عقد المؤتمر العشرين فى ١٤ فبراير ١٩٥٦ وتشكيل لجان للإعداد لهذا المؤتمر، ومن بينها لجنة خاصة ـ بناء على اقتراح من خروشوف ـ لتقديم تقرير عن أخطاء ستالين وانحرافاته لمناقشته فى جلسة علنية. وقد استجابت اللجنة المركزية لهذا الاقتراح بفضل مؤازرة الشباب دون الشيوخ على أن تتم مناقشة التقرير فى جلسة سرية بدعوى عدم نشر «الغسيل القذر» على نحو تعبير الشيوخ.

وفى ٢٤ ، ٢٥ فبراير ١٩٥٦ تلا خروشوف تقرير اللجنة وكان عنوانه «عبادة الفرد ونتائجها». وفى ٢٨ مارس نشرت جريدة «البرافدا» افتتاحية بعنوان «لماذا عبادة الفرد؟» انطوت على نقد لستالين ينشر لأول مرة فى جريدة الحزب. وفى ٣٠ يونيو أذنت اللجنة المركزية بنشر قرارها المعنون «التغلب على عبادة الفرد ونتائجها». بيد أن هذا القرار قد خلا من الوقائع الرهيبة التى ذُكرت فى تقرير خروشوف، ودار على مجرد اعلان أسباب عبادة الفرد وطبيعتها. وأهم ماورد فيه أن عباد الفرد لم تحدث أى تأثير فى النظام الاجتماعى السوفيتى، وأن القول بعكس ذلك هو ترديد لأقوال الأعداء الذين يرتأون أن عبادة الفرد كامنة فى النظام السياسى الخالى من الديمقراطية. وسبب ذلك أن خروشوف كان يكتفى بنقد النظام الرأسمالى دون النظام الاشتراكى بدعوى أن أى خطأ فى النظام الاشتراكى إنما هو مردود إلى خطأ فى القيادة، وليس إلى خطأ فى النظام، وأن المسألة كلها هى مسألة وفاء بالعهد الذى التزمنا به مع رجل الشارع. فرجل الشارع يقول لنا على نحو ما ارتأى

خروشـوف: «لقد حاربـت من أجل تعاليم الماركسـية اللينينيـة فى الحرب الأهليـة، وضد الألمان، وضد الفاشية. ولكن قـولوا لى هل سيكون لدينا لحم أم لا؟ هل سيكون لدينا لبن أم لا؟ هل سيكون لـدينا سروال جيـد؟ إن هذا كله ليس ايديولوجيـا، ولكن لا يمكن أن نكون فى موقف يتبنى فيه كل فرد الايديولوجيا الصحيحة وفى نفس الوقت بلا سروال».

وقد نصحـه تولياتى زعيم الحزب الشـيوعى الإيطالى بضرورة البحث عن جـذور عبادة الفرد فى النظام الاشتراكى نفسه. ورفض خروشوف الانصات إلى هذه النصيحة لأنه توهم أن هذه النصيـحة لا تعنى سوى احلال الرأسـمالية محل الاشـتراكية. ولكن ما كـان يعنيه تولياتى هو إحداث تغيير فى نظام السلطة الفردية.

وفى أكتـوبر ١٩٦٤ أقيل خروشـوف من منصبه كـسكرتير أول اللجنة المركـزية وأصبح بعدها تقـرير خروشوف عن عـبادة الفرد ونتـائجها فى ذمـة التاريخ، وواصلت الستـالينية مسيرتها بعد توقف مؤقت فى زمن خروشوف .

وفى ١٩ يونيو ١٩٨٨ قرر مؤتمر الحـزب الشيوعى السوفيتى إعادة السلطة المغـتصبة إلى الشعـب. وكان جورباتشـوف قد بلور هذا الـقرار فى كتـاب له نشره عـام ١٩٨٦ بعنوان «بيرسترويكا. . فكر جديد لهذا العصر وللعالم».(١)

فما هو هذا الفكر الجديد؟

سلباً هو ضد الدوجماطيقية، وإيجاباً هو مع ابداع الجـماهير. فماذا تعنى الدوجماطيقية وماذا يعنى ابداع الجماهير؟

جوابى عن هذين السؤالين ليس مردوداً فقط إلى قراءة كـتاب «بيرسترويكا» ولكن أيضاً إلى محاورات أجريتها مع الفلاسفة السوفيت فى الفترة من أكتوبر ١٩٦٨ إلى أكتوبر ١٩٦٩ فى موسكو ولننجراد. وقد نشرتها فى كتـاب بعنوان «محاورات فلسفية فى موسكو». أبدأ بالمحـاورات وأثنى بكتـاب جورباتشـوف على أسـاس أن هذه المحـاورات تعد إرهاصـات للبيرسترويكا.

دارت المحاورات على سبع قضايا.

- فى المذهب المفتوح والمغلق.
- فى المنهج الديالكتيكى والصورى.
- فى نظرية المعرفة: الذاتى والموضوعى.
- فى الأخلاق: الفردى والاجتماعى.
- فى العالم الثالث: الشكل والمضمون.
- الايديولوجيا والثورة والدين.
- الصراع الصينى السوفييتى.

تفصيل ذلك:

فى تقديرى أن قضية المفتوح والمغلق هى القضية المحورية للقضايا الأخرى. والذى دفعنى إلى إثارة هذه القضية هو انشغالى بها من حيث هى ظاهرة إنسانية منذ أن بدأت بقراءة مؤلفات كل من كانط وبرجسون. الأمر الذى بلور عندى أن الدوجماطيقية وهى تعنى احتكار الحقيقة المطلقة هى ظاهرة متكررة فى العصور الفلسفية الثلاثة: العصر اليونانى القديم والعصر الأوروبى الوسيط والعصر الحديث. ولهذا كان من الطبيعى أن أثير هذه القضية مع الفلاسفة السوفيت. ووقتها لمحت اتجاهاً يحاول التأليف بين الفتح والغلق بمعنى أن تنفتح الماركسية على التجارب العلمية والمشكلات التى تثيرها الفلسفة البرجوازية الغربية، وتنغلق أمام الحلول التى تقدمها هذه الفلسفة. ومن هنا كان ثمة اتجاه إلى تبرير الانغلاق فى المرحلة الستالينية بدعوى أن الاتحاد السوفيتى كان وقتها الدولة الاشتراكية الوحيدة فى عالم محكوم بالاستعمار. وفى مثل هذه الحالة ليس للدوجماطيقية من بديل. ولكن هذه الدوجماطيقية لا تعنى أنها فى صميم الماركسية لأن الماركسية مستندة إلى الديالكتيك، والديالكتيك ليس دوجما، وإنما هو مرشد للعمل على حد قول أحد الفلاسفة السوفيت. ومع ذلك فقد وقع الفلاسفة السوفيت فى براثن الدوجماطيقية فارتأوا أنهم المالكون للحقيقة

المطلقة. فكما توجد رياضيات واحدة، وفزياء واحدة، توجد فلسفة واحدة حقيقية. بيد أن هذه الدوجماطيقية - فى المرحلة الستالينية - دخلت فى أزمة إثر صدور كتاب أفسانكيف (١٩٥٩) بعنوان «فلسفة هيجل» يدور على نقد رأى هيجل فى المنطق الصورى. ومعنى هذا النقد المطالبة بإحياء المنطق الصورى الذى كان قد ألغاه ستالين. وهو منطق يستند إلى نفى التناقض فى مقابل المنطق الديالكتيكى الذى لا يقبل إلا التناقض. ومع ذلك فلم يكن من الممكن إحياء المنطق الصورى من غير دخول فى صراع مع الذين يعتقدون أن ليس ثمة بديل عن المنطق الديالكتيكى. والغريب فى أمر هذا الصراع أنه لم يكن دائراً فقط فى المجلات الفلسفية بل أيضاً فى داخل الحزب.

وفى تقديرى أن الثورة العلمية والتكنولوجية هى التى فجرت هذا الصراع، ذلك أن منشأ هذه الثورة مردود إلى المنطق الصورى الحديث أو المنطق الرمزى. والذى دفع بالمدافعين عن المنطق الديالكتيكى، على أنه المنطق الوحيد، إلى التخوف من الثورة العلمية والتكنولوجية وبالتالى من المنطق الصورى الحديث هى الدعوة التى شاعت فى المعسكر البرجوازى بأن التكنولوجيا وحدها من غير الايديولوجيا هى الطريق الوحيد إلى وحدة البشر.

وقد واكبت إعادة تقييم المنطق الصورى إعادة تقييم نظرية الانعكاس عند لينين. فلم تعد المعرفة مجرد انعكاس للموضوع المدرك، وإنما هى أيضاً خلق وتغيير لحالته من أجل الاستجابة إلى احتياجات الإنسان المتجددة. ومن هنا فاعلية الإنسان. أما تصور الانعكاس على أنه تحديد للذات العارفة من قبل الموضوع المعروف فمن شأنه إحالة العلاقة بين الذات والموضوع الخارجى إلى «شيئين»، ومن ثم تصبح الذات العارفة فى حالة اغتراب، وعندئذ تصبح الثورة الاشتراكية مهددة بالتدهور والانهيار. يبقى أن منع تدهور النظام الاشتراكى كامن فى البحث عن الإنسان من حيث هو ذات وليس من حيث هو موضوع، أى شىء.

ويُعد «يدف»، رائد علم الاجتماع فى لننجراد، جريئاً فى نقده للماركسية ومحاولة احداثه تعديلاً فى بعض المبادىءالماركسية. فقد كان هذا العالم البارز يتقدم مجموعة من الباحثين فى إجراء تجارب علمية على العمال والمهندسين فى بعض مصانع لننجراد بهدف

دراسة اتجاهات هؤلاء نحو العمل. والذى دفع هذه المجموعة إلى تحليل هذه الظاهرة ملاحظتها أن ثمة مسافة بين ما يعتقده الإنسان وما يصدر عنه من أفعال. ومن ثم ينبغى البحث عن العوامل المعوقة لتنفيذ ما يعتقده الانسان. من هذه العوامل «روح المبادرة» أى الابداع. وفقدان الابداع يفضى إلى هيمنة الدوجماطيقية. وحيث أن الدوجماطيقية تعنى احتكار الحقيقة المطلقة، فإنها قد أحدثت عدم فهم ظاهرة التلاحم بين الشيوعيين والقوى الدينية فى الحركات الثورية فى أمريكا اللاتينية. بل إن الدوجماطيقية هى التى أدت دوراً فى إحداث الصراع الصينى السوفيتى.

هذه هى الدوجماطيقية وهذا هو الابداع كما هو وارد فى «المحاورات»[٢]. فماذا عنهما فى «بيرسترويكا»؟

إن بيرسترويكا بزغت فى منتصف السبعينات بسبب فشل التخطيط الاقتصادى، وعدم الاستجابة إلى الثورة العلمية والتكنولوجية، ونقص الدخل القومى، وسعى الشباب إلى الربح بشتى الطرق، وفقر فى الأفكار الجديدة، وإهمال تلبية احتياجات الشعب، والمسافة بين النظرية والتطبيق، وقدسية القيادة السياسية، وغياب الديمقراطية فى المجالات الاجتماعية برمتها. وهذه الظواهر تعبير عن الجمود، والجمود فى نظر جورباتشوف مرادف للدوجماطيقية. والدوجماطيقية على الصعيد النظرى متمثلة، فى الكتاب الأوحد، وما يلازمه من الـ «تابو» الذى يمتنع معه الابداع، ويمتنع معه تطوير المجتمع الاشتراكى. أما على الصعيد التطبيقى فإن أشكال البناء الاشتراكى الملائمة لمرحلة معينة سرعان ما تتحول إلى دوجما. ويزيد جورباتشوف الأمر إيضاحاً فيقول: «لقد بزغت أشكال تنمية المجتمع الاشتراكى فى ظروف متطرفة حولتها سلطة ستالين إلى مطلق، ونظرت إليها على أنها الأشكال الوحيدة الممكنة للاشتراكية».

ويتخذ جورباتشوف من لينين مثالاً على قدرة الإنسان على مجاوزة الدوجماطيقية بالإبداع فيشير إلى «السياسة الاقتصادية الجديدة» التى تبناها لينين وهى توليفة من قوانين السوق والتخطيط الاشتراكى، أى توليفة من حرية التجارة والنزعة الليبرالية ومشروعات الدولة. ثم يشير إلى تدمير ستالين لهذه السياسة.

وفى هذا الإطار نشرت مجلة «أخبار موسكو» الأسبوعية (عدد ٤٢، ١٩٨٩) حواراً كان قد دار بين الأديب هـ. ج. ويلز وستالين فى ٢٣ يوليو ١٩٣٤. وكان ويلز قد أجرى حواراً مع لينين فى عام ١٩٢٠. ويبين من الحوارين أن ويلز يلّمح إلى هذه التوليفة المشار إليها آنفا حيث يقول إن سياسة روزفلت تهدف إلى إعادة تنظيم المجتمع من أجل خلق اقتصاد مخطط فى أمريكا، وأن ثمة تماثلاً بين موسكو وواشنطن فى زيادة الموظفين الاداريين، وخلق مؤسسات تديرها الدولة، وتنظيم الخدمات العامة. ثم يضيف قائلاً: إن لينين قد علم السوفيت التجارة على نحو ما هى عند الرأسماليين. أما ستالين فنموذجه الملتزم به هو الاقتصاد المخطط ليس إلا، ومن ثم فقد رفض قول ويلز بإمكان تجسيد مبادىءالاقتصاد المخطط فى إطار نظام رأسمالى حيث تتدخل الدولة فى البنوك والمواصلات والصناعات الثقيلة. أما ويلز فحجته تدور على أن هذا التجسيد من شأنه أن يحقق مصالح جميع الفئات الاجتماعية، وينشط دور الانتلجنسيا العلمية والفنية، ويستبعد استخدام العنف فى القضاء على النظام الاجتماعى القديم. واعترض ستالين على هذه الحجة قائلا: «إن النظام الرأسمالى قد تعفن وانتهى إلى «طريق مسدود» وأن الثورة ضرورية لاجتثاث البرجوازية، ثم اختتم قائلاً: «إن تغيير العالم عملية كبيرة ومعقدة، وأن هذا التغيير مسئولية الطبقة المهيمنة. والسفينة الضخمة فى حاجة إلى مياه عميقة». وكان جواب ويلز «إن السفينة الضخمة ليست هى الطبقة وإنما هى البشرية».

وأثبتت الأحداث بعد ذلك أن المسألة ليست بهذه البساطة إذ صدر منفستو رسل أينشتين محذراً البشرية من نشوب حرب نووية، ومحرضاً على ضرورة البحث عن أسلوب جديد فى التفكير لأنه فى حالة نشوب هذه الحرب فلا غالب ولا مغلوب، وإنما فناء البشرية برمتها.

وفى المؤتمر العالمى الفلسفى السابع عشر الذى انعقد فى مونتريال بكندا فى أغسطس ١٩٨٣ دعا الفيلسوف الأمريكى جون سومرفيل فلاسفة الشرق والغرب إلى تأسيس جمعية فلسفية لمنع «الانتحار النووى»، وهو مصطلح من ابتداع سومرفيل. وبعد ذلك تكونت لجنة دولية منظمة لأعمال هذه الجمعية. وقد دعانى سومرفيل إلى الانضمام إلى هذه اللجنة

وهى تضم بين أعضائها كبار فلاسفة أمريكا والاتحاد السوفييتى. وفى الأسبوع الأول من شهر مايو ١٩٨٦ انعقد المؤتمر الأول لهذه الجمعية فى جامعة سانت لويس بأمريكا وسط مجموعة من النشرات التى تصدرها الجمعيات المناضلة من أجل السلام، وهى جمعيات دينية وفلسفية وعلمية وكلها تهاجم «مبادرة الدفاع الاستراتيجى» أو ما تُسمى بـ «حرب النجوم»، وهو مشروع عسكرى تبناه الرئيس الأمريكى الأسبق ريجان بتأييد من الأصولية المسيحية فى أمريكا. والغاية من هذا المشروع عسكرة الفضاء بحيث تكون الضربة الأولى قادرة على تدمير الاتحاد السوفيتى.

وفى هذا المؤتمر ألقيت بحثاً بعنوان «الايديولوجيا والسلام»[٣] جاء فى خاتمته إن «أى نظام اجتماعى يرقى إلى مستوى المطلق أو الـ «إية» ism فإن هذا المطلق أو الـ «إيّة» يتعصب ضد مطلق آخر أو «إية» أخرى. وهكذا يصبح التاريخ البشرى صراعا بين مطلقات أو «إيّات». والنتيجة الحتمية لهذا الصراع هزيمة المطلق أو الـ «إيّة» وتدخل البشرية فى فترة نفى المطلق أو ما أسميه نفى الـ «إيّة».

والسلام يقوم فى مرحلة نفى الـ «إيّة» أو «اللا إيّة». بيد أن هذه المرحلة مؤقتة وسرعان ما يبزغ مطلق جديد أو ما أسميه «إعادة بناء الـ إية». وهكذا ليس ثمة مجال للسلام إلا فى فترات الـ «اللاإيّات». وخلاصة القول أن «الإيّات» ايديولوجيات و«اللاإيّات» نفى للايديولوجيات. وبهذا المعنى يقال إن السلام هو نفى لأدلجة الايديولوجيا. فإذا كنا نريد سلاماً دائماً علينا حذف مفهوم الايديولوجيا. وهذا الحذف ممكن إذا نظرنا إلى النشاط الإنسان ليس من منظور التعارض مع الطبيعة، ولكن من منظور الوحدة بين الإنسان والطبيعة، ومن ثم يصبح من الممكن اتحاد المجتمع والطبيعة فى نسق واحد، ويصبح النشاط الإنسانى تفاعلاً بين الجزء والكل. والثورة العلمية والتكنولوجية ارهاص لهذا التفاعل. فبفضل هذه الثورة تحرر الإنسان من قيود المكان وحلق فى الكون مفرزا «وعياً كونياً». وبدون هذا الوعى الكونى، فى العصر النووى، موت الإنسان والكون أمر محتوم. ومن هذه الزاوية يمكن تحوير العبارة الأخيرة فى المنفستو الشيوعى على النحو التالى «ياشعوب العالم اتحدوا مع الكون وليس ضد الكون».

وفى رأيى أن هذا التحوير لا يخص هذه العبارة وحدها وإنما هو يمتد إلى مقولات ماركسية أخرى فى مقدمتها مقولة الصراع الطبقى ومقولة التحرر الوطنى. فالصراع الطبقى دموى ويستلزم العنف المسلح. وحركة التحرر الوطنى تستند إلى تدعيم عسكرى من الاتحاد السوفيتى قد يفضى إلى نشوب حرب نووية. وعندما أثرت هذه الفكرة كان رد أحد فلاسفة السوفيت وهو الكسندر كاليادين «أن ثمة أولويات، فى هذا العصر النووى، والأولوية الآن ليست للصراع الطبقى أو حركة التحرر الوطنى؛ فهذه مسائل ثانوية بالنسبة إلى مسألة منع الحرب النووية، لأنه ماذا يفيد السوفيت إذا انتهى العالم نووياً وهم منهمكون فى أشياء أخرى. وفى ضوء هذا الترتيب للأولويات، على حركات التحرر الوطنى البحث عن وسائل أخرى غير وسيلة الحرب. والبحث عن هذه الوسائل هى مشكلتهم وليست مشكلتنا».

وهذا الترتيب للأولويات مع تراجع مقولتى الصراع الطبقى وحركات التحرر الوطنى من شأنه أن يفسح المجال لحرية الاختيار وتباين أساليب التطور الاجتماعى، وأن يخلى الساحة الدولية من الصراع الايديولوجى الذى ينشأ بسبب الدوجماطيقية لأن كل ايديولوجيا عبارة عن «قطب مستقل» على حد تعبير جور باتشوف. وتأسيساً على ذلك يدعو جورباتشوف إلى أن تكون العلاقات الدولية خالية من التعصب الايديولوجى. ولكن هذه الدعوة، عنده، لاتعنى نفى الايديولوجيا على الاطلاق. فليس من حق أحد أن يلزم الآخر بايديولوجيته لأن هذا الالزام من شأنه أن تمتنع معه البشرية عن مواجهة مشكلاتها الكوكبية.

والبديل عن التعصب الايديولوجى، فى رأى جورباتشوف، هو الحوار. والغاية من الحوار تأسيس السلام من أجل التنمية. ولهذا فإن جورباتشوف يربط ربطاً عضوياً بين نزع السلاح والتنمية. وفى رسالة له إلى المؤتمر الدولى عن «نزع السلاح من أجل التنمية» الذى انعقد فى نيويورك فى الأسبوع الأخير من شهر أغسطس ١٩٨٧ يقول جورباتشوف «إن نزع السلاح من أجل التنمية هو الذى ينبغى أن يوحد البشرية، وييسر تكوين وعى كوكبى». والوعى الكوكبى أساسه القيم الأنسانية وليس القيم الطبقية. ولينين نفسه يقول «إن أولوية

المصالح المشتركة للبشرية تفوق المصالح الطبقية».

وفى رأى جورباتشوف أن النخبة المثقفة الدولية هى المنوطة باجراء الحوار. وهو لهذا حريص على الانصات إلى أفكارها وعلى نقل هذه الأفكار إلى مجلس السوفيت الأعلى. يقول: «لقد أخذنا همومها وحججها بجدية لأننا قد أدركنا أن السياسة المسئولة ينبغى أن تهتم برأى أولئك الذين نقول عنهم إنهم أعلى سلطة فى الشعب». وهنا ينبه جورباتشوف، فى عبارة رمزية لها دلالة، إلى أن لفظ الحوار ليس من أصل روسى مثل لفظ بيرسترويكا، أى أن الحوار يخص البشرية برمتها. والحوار يعنى ازالة ما يسميه جورباتشوف، «صورة العدو» الداخلية أو الخارجية. ذلك أن العدو الحقيقى أو الخيالى مطلوب اذا كنا راغبين فى احداث التوتر والمواجهة. وهنا ينوه جورباتشوف بأن صورة العدو السوفيتى مازالت متحكمة فى العقلية الأمريكية، وهذا التحكم يسم هذه العقلية بأنها «عقلية أهل الكهف» على حد تعبيره(٤).

وفى تقديرى أن عقلية أهل الكهف لا تقف فقط عند حد التمسك بصورة العدو وإنما هى تتجاوزها إلى الدوجماطيقية. ولهذا يلزم البحث عن جذور الدوجماطيقية. وقد كان هذا اللزوم هو الدافع إلى تنظيمى لمؤتمر دولى فلسفى فى القاهرة فى أكتوبر ١٩٨٢ بعنوان «جذور الدوجماطيقية» ألقيت فيه بحثا بعنوان «الكهف والدوجما»(٥). فكرته المحورية أن الكهف مردود إلى عجز الانسان عن فهم العلاقة بينه وبين الطبيعة على أسس عقلانية وعلمية الأمر الذى يدفع الانسان إلى صياغة مطلق يتوهم أنه يحميه من طاعون عدم الأمان. وفى العصر الحديث ثمة كهف جديد هو الكهف التكنولوجى، أى التوهم أن التكنولوجيا قادرة على حل المشكلات البشرية. وليس من سبيل للخروج من الكهف أيا كان إلا بتنمية الوعى الكونى الذى يتجاوز الوعى الكوكبى.

اذن الوعى الكوكبى الذى يشير إليه جورباتشوف ينبغى أن يكون مرحلة فى الطريق إلى الوعى الكونى أو بالأدق ينبغى أن يكون الوعى الكوكبى انعكاساً للوعى الكون. ولهذا نحن فى حاجة إلى ثورة جديدة تتميز كيفياً عن الثورات السابقة، ومن ثم فهى فى حاجة إلى فلاسفة جدد، ذلك أن أية حركة ثورية ليست ممكنة من غير نظرية ثورية.

السلطة والأخلاق (*)

هذا العنوان يستلزم تحديد معنى اللفظين: السلطة والأخلاق، ثم بيان العلاقة بينهما.

والسؤال إذن:

ما السلطة ؟

نعرّفها فى ضوء نظريتين، إحداهما لماكس فيبر، والأخرى لسيجموند فرويد. يرى فيبر أن السطلة على ضروب ثلاثة:

* سُلطة تُراثية أىْ سلطة تستند إلى الموروث المغلَّف بالأساطير.

* سُلطة عقلانية تستند إلى قواعد مشروعة.

* سُلطة كارزمية تنبنى على قُدسية القائد، وعلى النظام الذى يُبدِعه.

والسلطة، فى هذه الحالات الثلاث، تستلزم المشروعية، وهذه المشروعية مردودة إلى طاعة الجماهير للحاكم إرادياً. وحيث أن الطاعة مَقُولة أخلاقية، فالسلطة مرتبطة بالأخلاق. وفى تقديرى أن الطاعة ليست مُمكنة من غير رجل الشارع، الذى يُشترَط فيه ألا يكون مستنيراً. وإذا كان نفىُ الاستنارة شرطَ الطاعة، فالطاعة إذن ضدّ التنوير، لأن التنوير - فى جَوهَره - ضدّ طاعة الآخَر. يقول كانط: «كُن جريئاً فى إعمال عقلك، من غير مَعُونة الآخَرين. ومعنى ذلك أن المطيع لن يكون مستنيرا، بل مقّهوراً. السلطة - إذن - قاهرة.

أما فرويد، فيربط بين السلطة والإحساس بالإثم. وهذا الإحساس مردود إلى التوتُّر بين الأنا الأعلى والأنا الخاضع له. وهذا الإحساس يعبِّر عن ذاته فى الحاجة إلى العقاب. ومن ثم تتحكَّم الحَضَارة فى شهوة العُدوان لدى الفرد وذلك بإضعافها، وتأسيس وكيل عنها لمراقبة

هذه الشهوة.

والسؤال إذن:

- ما هو مصدر الإحساس الدائم بالإثم ؟

جواب فرويد أن هذا الإحساس مردود إلى نظرة الإنسان إلى نفسه، على أنه يشعُر بهذا الإحساس عندما يأتى فعلاً يُقال عنه إنه فعل سيِّىء، أو تكون لديه النيَّةُ لإتيان هذا الفِعل.

والسؤال إذن:

- لماذا المساواة بين الفعل والنّية ؟

جواب فرويد أن ما هو سيِّىء قد يكون مرغوباً فيه ومُمتعاً للأنا، ولكن الإنسان يمتنع عن إتيانه خشية فُقدان حُبّ الآخَر، الذى يعتمد عليه، والذى هو أقوى منه بالضرورة، ومن ثم فهو معرَّض لخطَر معين، وهو أن هذا الأقوى يعمد إلى تأكيد تَعَاليه، وذلك بإنزال العقاب على هذا الذى يعتمد عليه، والعقاب لازم، سواء أتى الفرد الفِعل السِّيىء، أو كانت نيته متجهة إلى إتيانه. وإذا كان الإنسان طفلاً، فالوالدان يقومان بدور الأقوى، وإذا كان بالغاً فالمجتمع يحلّ محل الوالدين، وبالتالى فإن الإنسان فى إمكانه أن يأتى فعلاً سيئاً يجلب له المُتعة، طالما أن السلطة ليست على دراية بهذا الفِعل - أى ليس فى إمكانها اكتشافُه.

أما إذا تبطَّنت السلطة الخارجية بفضل الأنا الأعلى فالمسألة تتخذ منحى جديداً. ذلك أن الخوف من اكتشاف السلطة لـلنيَّة سيتوقف، لأن الأنا الأعلى هو الذى يمارس عملية الاكتشاف. وكذلك يمتنع التمييز بين الفعل والنية، لأنه لاشىء يفلتُ مِن الأنا الأعلى. الأنا الأعلى - إذن - هو السلطة الجديدة. بيد أن هذه السلطة الجديدة" تخلو مِن أى دافع لإيذاء الأنا، لأنها فى علاقة حميمة معه. ولهذا فإنه فى حالة ارتكاب الأنا للإثم فإن الأنا الأعلى يُحيل العقاب إلى العالَم الخارجىّ، بمعنىَ أنه إذا كانت الأمور على ما يُرام، فالضمير يسمح للفرد بأن يأتى أىّ فِعل. أما إذا حلَّت على الفرد مأساة فإن القدر فى هذه الحالة يحلّ محلّ الوالدين، بمعنى أنه إذا حلَّت على الإنسان اللعنة، فذلك يعنى أنه لم يعد محبوباً مِن سُلطة أعلىَ، وأنه - بالتالى - مهَّدد بفقدان الحُبّ. وهكذا يرى فرويد أن ثَمة مصدَرين للإحساس بالإثم، أحَدُهُما ناشىء من الخوف من السلطة، والآخر ناجم عن الخوف من الأنا الأعلى.

ونخلُص مما سبق إلى أنه إذا كانت السلطة مردودة إلى الإحساس بالإثم، وإذا كان

الإحساس بالإثم هو إحـساس أخلاقى، فالسلطة إذن أساسُها أخـلاقى. بيد أن هذا الأساس الأخلاقى مـحكوم إما بالقـدَر، أو بقوةٍ عُليـا. ومعنى ذلك أن الإنسان ـ فى نـهاية المَطاف ـ محكوم بسُلطة غير سلطة العقل، ومِن ثَمَّ ينتفى التنوير.

والسؤال اذن :

مـا السلطة ؟

إذا اتخذنا من فيبر وفرويد سَنداً للتعريف يُمكن القول بأن السلطة قُوَّة ضبط وكبت، ومِن ثم فهى مضطرة إلى الزعم بأنها مالكة للحقيقة المُطلَقة. وإذا كان توهُّم امتلاك الحقيقة المُطلَقة ينمِّى الدوجماطيقية فالسلطة ـ بحُكم طبيعتها ـ دوجماطيقية.

هذا عن السلطة، فماذا عن الأخلاق ؟

والسؤال إذن :

ـ ما هو موضوع الأخلاق ؟

قيل إنه الخير.

ـ ولكن ما لخير ؟

للجواب عن هذا السؤال، أنتقى ثلاثة فلاسفة : أفلاطون وفرويد ومور.

الخير، عند أفـلاطون، هو المُطلَق الذى تندرج ـ تحتَه ـ جمـيع الموجودات. وهو ـ عنده ـ متمثل فى الدولة. والدولة مقسَّمة إلى ثلاث طبقات : الحُكام والجُند والشعب. والدولة ممثلة فى الحاكم، وعلى الأخص الفليسوف المَلك، ووظيفتـُه تحقيقُ الدولة المثالية. وإذا تحققت هذه الدولة فإنها لن تتغيَّر. ومن هنا ينُظر إلى الفليسوف على أنه شبيه بالإله. ولهذا كان مُنتسكيو مُحقاً عندما ارتأى أنَّ قُدامى اليونان قد ارتقوا بالسيـاسة إلى مستوى العبادة، أى إلى مستوى الدوجماطيقية.

أما فرويد، فيـرى أن الخير كامن فى الإحساس بالإثم، وهذا الإحـساس ـ بدوره ـ كامن فى خوف الإنســان مِن فُقدان الحبّ، الذى هو الخوف مِن السلطـة، التى تبطَّنت بفضل الأنا الأعلى. والأنا الأعلى هو وريث عُـقدة أوديب، وعـقـدة أوديب تنطوى على المحرَّم. فـفى يوليو ١٩١٥ استـلم فرويد رسالة من بوتنام يقرِّر فـيها أن فرويد يرى أن حـاجة الإنسان إلى الأخلاق غير مفهومة. وبعد ثمـانى سنوات من استلام هذه الرسالة أصدر فرويد كتابه «الأنا

والهُوَ» (١٩٢٣)، جـاء فيـه أن الأنا الأعلى هو وريث عُقدة أوديب ـ أى نـشأة الأنا الأعلى مردودة إلى كبتٍ لسُلطة خارجية قد تبطَّنت، أىْ أنَّ مصدر الأنا الأعلى مِن الخارج وليس مِن الداخل. ولهذا فإن الحضارة التى كشـفت عن متطلبات الأنا الأعلى فى التاريخ، هى المُساهِم الأعظم فى نشأة العُصاب في هذا العصر. ومـعنى ذلك أنَّ كبت عُقدة أوديب قد أفضَى إلى أنَّ الأمر الخُلُقِىّ مريض ومشلول.

يبقَى ـ بعـدَ ذلك ـ مور، وسؤالهُ عن مـدَى إمكان تعريف الخـير. ويُجيب بأن الخـير لا يُعَرَّف، لأنه غيـر قابل للتحليل أو التدليل عليـه. ثم إنَّ الخير ليس مماثلاً للظاهرة الطبيـعية، لأنه لو كان كـذلك لأمكن رَدُّ الأخلاق إلى العلم الطبيـعى، أو إلى علم النفس. ومع ذلك نحن نتـعامل مع الخيـر على أنه ظاهرة طبيـعيـة، فنقع فى مغالطـة يسميـها مور «المـغالطة الطبيـعية»، وهى ناشـئة من محـاولات تعريف ما لا يُمكن تعـريفُه. ولهذا يقـول مور «إذا سُئلـتُ: ما الخيـر ؟ كان جـوابى: الخيـرُهو الخير، وهـذا هو كل ما فى الموضـوع. أما إذا سُئلتُ: كيف يُمكِن تعـريف الخير؟ كان جوابى: إنه ليس فى الإمكان تعـريفه. وهذا هو ما أريد قوله.

ولكنْ: إذا كان الخيرُ هو الخير، فسؤال مور هو:

ماذا ينبغى فِعله ؟

وجوابُ هذا السـؤال يكمُن فى نتائج الـفِعل، بمعنى أننا عندمـا نتساءل عن الـفعل الذى ينبغِى تأديتُه فإننا ـ فى رأى مور ـ نتساءل عن نتائج هذا الفِعل. والنتائج ليست مقصورة على الفعل وَحْده، وإنما هى مرتبطة بما يحدُث فى الكون، ومن ثم فإن الأخلاق عاجزة عن تحديد فِعل معيَّن من الواجب تأديتُه.

ويبين من هذه النظريات الثلاث أن أصل الخير يقع خـارج الخير ذاته. ولهذا فإنه لا يحقُّ لنا التحدُّث عن الخير ذِاتِه، أى مِن حيث أنه كينونة مستقلة، لأننا إذا تحدَّثنا عنه مِن حيث هو كذلك فإننا نُصاب بخِداع بصَرى.

والسؤال إذن:

ـ كيف بزغ هذا الخداع البصَرى أو بالأدقّ هذا الوهم ؟

إن هذا الوهم يكمُن فى الأسطورة. فإذا كشفنـا عن بَواعِث ابتداع الأسطورة، كشفنا عن

الطريق الوهمىّ المؤدّى إلى مفهوم الخير.

وابتداع الأسطورة كامن فى ابتداع الحضارة، لأن التفكير العلمى، مع نشأة الحضارة، كان بدائياً ـ الأمر الذى دفع الإنسان إلى التفكير الأسطورى عندما كان ينقُصه التفكير العلمىّ. وقد تبنَّى الكَهَنة التفكيرَ الأسطورى، وبفضله خلقوا «المحرمات»، التى تُمثِّل قواعد السلوك، فبزغت القِسمة الثنائية بين الخير والشر، وقيل «افعَل» و «لا تَفعَل».

ومن هذه القسمة الثنائية نشأ القانون الخلقى أو ـ بالأدق ـ الواجب. ويتُج من ذلك أن التحريم هو أصل الواجب، أىْ أنَّ المحرَّم هو الذى يأتى فى الصدارة وليس الواجب. وهذا المحرَّم هو فى خدمة السلطة فى ممارستها للضبط والكبت.

إذن ثمة علاقة حميمة بين السلطة والأخلاق.

والسؤال إذن:

ما هو انعكاس هذه العلاقة على مجال التعليم، أو ـ بالأدقّ ـ على العلاقة بين الطالب والمعلم؟

إن العلم يمثّل السلطة بما تنطوى عليه من ملكية للحقيقة المُطلَقة فيمتنع معها تدريبُ الطالب على التفكير الناقد، الذى هو مُتَضَمَّن فى التفكير الابداعى، فيتقوقع الطالب فى ثقافة الذاكرة التى لا تختزن إلا ما هو مُتَّفَق عليه. وما هو متَّفق عليه رمز على الحقيقة المُطلَقة.

والسؤال إذن:

هل فى الإمكان استمرار هذه العلاقة فى ضوء ما يُسَمَّى بـ «العصر السيبرنطيقى»، الذى يمكن القول بأن بدايته فى عام ١٩٤٨؟ ففى ذلك العام، تأسَّس عِلم جديد هو «السيبرنطقيا» من وضع العالم الأمريكى نوربرت وينر، وهو فى الوقت نفسه عنوان كتابه، ويدور على ثلاث أفكار محوَرية:

الفكرة الأُولى، أنه ليس ثَمَّة فارق بين ما هو مادّىّ وما هو حَيَوى. والفكرة الثانية أن ثمة علاقة عكسية بين قُوى الضبط والربط Feedback والتفسُّخ أو الإنتروبى entropy ، بمعنى أنه كلما كانت قُوى الضبط والربط متحكمة ضَعُف الإنتروبى. والفكرة الثالثة أن الاحتمال بديل عن اليقين المطلق.

وفى عام ١٩٥٠، نشر وينر مُوجَزا مـبسَّطاً لكتابه عن «السيبرنطيقـا»، عنوانُه «الاستعمال البشَرى للكائنات البشَرية». وفى الفصل المُعَنوَن «دور المثقف والعالم»، يعبّر عن غضبه وخيبة أمله وحُزنه، لأن ثمة مدارس تعليـمية عظيمة تُؤثِر ما هو مشـتقّ على ما هو أصيل، وما هو متَّفق عليه على ما جديد. ومعنى ذلك أن السيبرنطيقا تستلزم الإبداع.

وفى نفس العام الذى ظهر فيه المُوجز، أعلن العالِم الأمريكى جيلفورد ـ فى مفتتَح كلمته لأعضاء الجـمعية النفـسية الأمريكيـة، والتى كان يرأسها فى ذلك الوقت ـ ضـرورة الأهتمام بدراسة الإبداع. وأبدى أسفة من أنَّ بحوث الإبداع لا تتجاوز ٢٪ من جُملة البحوث الأخرى فى مجال علم النـفس. وسبب ذلك مردود ـ فى رأيه ـ إلى توَهُّم أنَّ العبـقرية مُندرجة تحت الذكاء ومُـرتَبِطة باختـبارات الذكاء، وهذه الاخـتبارات نَمَطيـة، بسبب أنهـا تنشُد أن تكون موضوعية، وبالتـالى فإنها تتجاهل التفرُّد المميِّز للـمُبدع. وهو مردود كذلك إلى أن نظريات التعلُّم تجاهَلت الإبداع، لأنهـا تجاهَلَت دراسة السلوك الاستـبصارى. وهذا النوع من السلوك على علاقة وثيـقة بالسلوك الإبداعى ـ هذا بالإضافة إلى صعـوبة العثور على معيـار للتعرُّف على الإبداع.

وفى عام ١٩٦٩ أصدر العـالم الأمريكى بيتر دركـر كتاباً بعنوان «عصـر عدَم الاتصال»، سَكَّ فيه مصطلح «الخَصخَصـة»، وكان تعليقِ مجلة «الإكونُومِسْت» اللندنية أن هذا المصطلح بلا معنى. ثم يسـتطرد دركر قائلا: «إنه بعـد عشر سنوات من صدور ذلك الكتـاب، قرَّرت مَرجريت ثاتْشر، عندمـا كانت رئيس مجلس الوزراء، أن تتخذ من الخصخصـة سياسة لها. ومن يومها لم تَعُدْ الخصـخصة مقصورة على المحافظين من أمثـال ثاتشر فى بريطانيا، وجاك شيراك فى فرنسا عندما أصبح رئيسا للوزراء، بل امتدت إلى الصين الشيوعية.

الخَصخَصة إذن لا علاقة لها بالرأسمالية أو الاشـتراكية، وإنما علاقتُها بتحجيم دور الدولة ومسـئولياتهـا، الأمر الذى يجعل المبادرة الـفردية ـ أو الإبداع ـ السمة المـطلوبة للمواطِن أيا كان.

وتأسيسا على ذلـك كله، نتساءل عما ينبغى أن تكون عليـه العلاقة بين الطالب والمعلم. إنها لن تكون فى إطار الضـبط والكبت، ولن تكون فى إطار «المحرمات» كمـا أنها لن تكون فى إطار ثقافة الذاكرة، وإنما ستكون فى إطار ثقافة الإبداع.

هوامش أفكار سياسية

• الفكر السياسى عند الإمام على

(*) ألقى هذا البحث فى مهرجان «الإمام على عليه السلام» بمناسبة مرور أربعة عشر قرنا على يوم الغدير الأغر، لندن، يوليو ١٩٩٠، أشرفت على تنظيم هذا المهرجان الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية التى أشرف بعضوية هيئتها العلمية.

(١) توفيق الفكيكى، الراعى والرعية، شرح عهد الإمام عليه السلام الموجه إلى مالك الأشتر حين ولاه مصر، شركة المعرفة للنشر والتوزيع، بغداد ١٩٩٠، ط٣، ص١٦٤.

(٢) مراد وهبه، الديموقراطية والدوجماطيقية، مجلة المنار، يونيو ١٩٩٠، ص٨٩.

(٣) توفيق الفكيكى، الراعى والرعية، ص١٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص١٦٤.

(٥) المرجع السابق، ص٩.

(٦) المرجع السابق، ص٢٣٩.

(٧) طه حسين، الفتنة الكبرى، جـ١، عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥١، ص٤٣.

(٨) المرجع السابق، ص٢٦.

• بيروسترويكا.. قراءة فلسفية

(1) M. Gorbachev, Perestroika, New Thinking for our Country and the World, U.S.A., 1987.

(٢) مراد وهبه، محاورات فلسفية فى موسكو، دار الثقافة الجديدة، ط٢، ١٩٧٧، ص٩ - ١٥.

(3) M. Wahba, Ideology and Peace, Presented at the First IPPO Conference, St. Louis, May 1986.

(4) M. Gorbachev, Ibid., pp. 216 - 220.

(5) M. Wahba, the Cave and the Dogma, Quoted in "Roots of dogmatism, Anglo - Egyption Bookshop, Cairo, 1984, pp. 233 - 236.

• السلطة والأخلاق

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر السنوى الخامس للجمعية المصرية للتربية المقارنة والإدارة التعليمية، يناير ١٩٩٧.

محتويات الكتاب

رقم الإيداع: ٩٨٢٩ / ٩٩
الترقيم الدولى: 4 — 6274 — 01 — 977   I. S. B. N



المعرفة حق لكل مواطن وليس للمعرفة سقف ولا حدود ولا موعد تبدأ عنده أو تنتهى إليه.. هكذا تواصل مكتبة الأسرة عامها السادس وتستمر فى تقديم أزهار المعرفة للجميع. للطفل - للشاب - للأسرة كلها. تجربة مصرية خالصة يعم فيضها ويشع نورها عبر الدنيا ويشهد لها العالم بالخصوصية ومازال الحلم يخطو ويكبر ويتعاظم ومازلت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة لكل أسرة... وأنى لأرى ثمار هذه التجربة يانعة مزدهرة تشهد بأن مصر كانت ومازالت وستظل وطن الفكر المتحرر والفن المبدع والحضارة المتجددة.

سوزان مبارك



٣٠٠ قرش

مكتبة الأسرة

